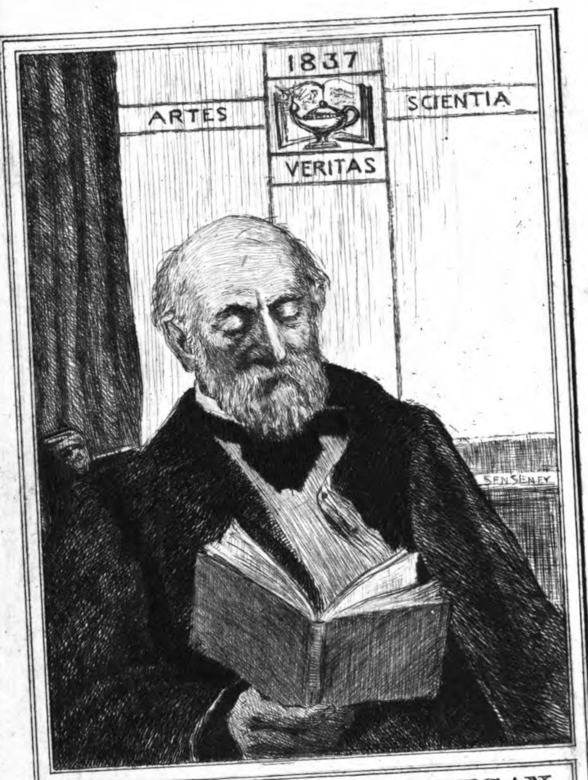

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
SENSENEY

Vagneud

LE PROBLÈME DE JÉSUS

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile. Paris, Ernest Leroux, 1901, in-8°.

Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les origines. Paris, A. Picard et fils, 1907, in-12.

Modernisme et tradition catholique en France. Paris, Collection de la *Grande Revue* (Librairie Cornély), s. d. (1908), in-8°.

La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome. Paris, Emile Nourry, 1909, in-8°.

L'évolution des dogmes. Paris, Ernest Flammarion, 1910, in-12. (*Bibliothèque de philosophie scientifique.*)

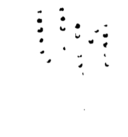
E. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

Bibliothèque de Culture générale.

CHARLES GUIGNEBERT
Chargé de cours à la Sorbonne.

LE
PROBLÈME DE JÉSUS





PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

1914

AVANT-PROPOS

Les termes du problème.

Si peu que nous sachions de sa vie, devons-nous considérer Jésus comme un personnage réel de l'histoire, ou bien sa figure humaine ne nous représente-t-elle qu'une construction de la foi, une combinaison, animée par elle, de mythes et de légendes? Tel est le problème que je me propose d'examiner. Il n'est pas neuf et on pouvait le croire enterré, quand une série de livres retentissants, publiés depuis une douzaine d'années, surtout en Allemagne et en Angleterre, sont venus lui redonner de l'actualité; il a même été directement posé devant le grand public dans plusieurs villes allemandes, à Iéna, à Marbourg, à Giessen, à Leipzig, à Berlin surtout, où l'on a vu les principaux adversaires actuels et les défenseurs les plus qualifiés de l'historicité de Jésus, échanger des arguments durant deux nuits consécutives et recueillir alternativement les applaudissements d'un auditoire infatigable (1). « Jésus-Christ n'a jamais vécu; le christianisme n'avait pas besoin de la réalité de son existence pour naître, plus que pour durer et se développer » : telles sont les propositions qui ont amorcé

la discussion. Elles atteignent les fidèles des diverses confessions chrétiennes comme un intolérable outrage, et ils les traitent de sacrilèges extravagances ; les critiques non confessionnels, eux-mêmes, ont bien du mal à ne pas les accueillir comme des paradoxes excessifs, tant l'atavisme leur a rendu familière et quasi indiscutable l'association de la personne de Jésus à l'origine de la religion chrétienne. Mais, comme ce n'est point résoudre une question que de la mépriser ou de crier au scandale, le mieux est d'envisager franchement celle qu'on nous propose là et de la discuter, comme elle prétend l'être, sur le terrain de l'histoire et de la critique. Il n'est point honnête de chercher à la ridiculiser tout d'abord, comme le tente, par exemple, Von Soden (2), en soutenant que ceux-là qui nient l'existence de Jésus feraient bien aussi de douter de celle de Socrate, car, en somme, nous ne le connaissons que par des « on-dit » et par les deux représentations, mal concordantes, que nous tenons de Platon et de Xénophon ; ne se pourrait-il pas qu'il ne fût qu'une figuration mythique du philosophe en soi, tel que le concevait la pensée grecque du IVe siècle? Du même point de vue, Alexandre paraîtrait avec vraisemblance, une personnification de la Force victorieuse, une sorte de Siegfried grec, le guide idéal des généraux qui ont fondé les royaumes hellénistiques. Son nom, qui signifie « Celui qui protège les hommes », n'évoque-t-il pas à la fois le mythe d'Apollon et celui d'Achille? Sa vie de héros conquérant et invincible n'est-elle pas simplement un symbole de la course victorieuse de l'esprit grec à travers l'Asie perse? Sa mort à Babylone, citadelle de la vieille civilisation asiatique, n'offre-t-elle pas un sens mythique évident? Von Soden a raison de qualifier ces suppositions de pur jeu d'esprit et de dire qu'on les multiplierait sans peine, mais il a tort

d'ajouter que les doutes sur l'existence de Jésus ne sont pas à prendre plus au sérieux, et il se contredit en les discutant avec soin ; ce qui se passe dans le domaine religieux est parfois si étrange que toute assertion, qui se présente appuyée sur des textes et des raisons, a le droit d'être prise en considération.

On fait reproche aux adversaires de l'historicité de Jésus de n'avoir point que des intentions droites, de cacher, par exemple, sous les apparences du désintéressement scientifique, le désir de substituer leurs conceptions philosophiques ou religieuses à celles qui se rattachent aujourd'hui au christianisme. Ainsi Kalthoff cherche à faire prévaloir sa « théologie sociale », qui doit séculariser et démocratiser le christianisme ; Drews prône son monisme ; Robertson écrit dans l'intérêt du « naturalisme », contre la crédulité et contre le cléricalisme organisé. Tous reprochent au *Jésusisme* des théologiens libéraux de rester notoirement inférieur aux exigences de la vie moderne, tant morales que sociales et intellectuelles. Il est vrai ; mais, outre que chacun a le droit de tirer telles conclusions pratiques qu'il juge à propos des enquêtes historiques qu'il conduit, nous n'avons, nous, à tenir compte que de la rigueur de l'enquête et de la valeur intrinsèque des arguments produits. Ce n'est pas, non plus, une façon acceptable d'entrer en discussion que de diminuer l'adversaire en l'accusant d'incompétence, d' « amateurisme », de dilettantisme, de manque de méthode et de faiblesse d'esprit scientifique (3) ; les mots, même gros, ne valent pas contre les raisons, même mauvaises ; et plusieurs des négateurs, sans être des spécialistes de carrière, sont des travailleurs patients et robustes, qui ont acquis une très sérieuse érudition.

Laissons donc de côté les procès de tendances et les questions de personnes, autant que les jugements

préconçus, et essayons d'éprouver, par les méthodes de l'histoire, la solidité des affirmations qui prétendent ruiner, jusque dans ses fondements, la tradition évangélique.

Le lecteur, désireux d'aller plus loin que je n'ai voulu le conduire, trouvera à la fin du livre quelques indications bibliographiques précises et, dans les notes, des références, qui devaient rester discrètes, mais qui suffiront, je pense, à orienter ses recherches. — J'ai choisi, donc j'ai omis bien des choses, que certains jugeront capitales : j'accepte, sans les ignorer, les risques de la brièveté, particulièrement redoutables à qui aborde un sujet dont on voudra bien convenir qu'il est touffu et compliqué.

INTRODUCTION

Les antécédents historiques du problème.

I. — Ils ne remontent pas très haut. — Les précurseurs : les humanistes de la Renaissance ; les docteurs de la Réforme. — Les rationalistes anglais du XVII[e] siècle. — Les *philosophes* français du XVIII[e] siècle. — Dupuis et son école.

C'est un chapitre copieux et suggestif de l'histoire de la critique que celui qui traite de ses variations touchant la personne et la vie de Jésus; mais, s'il en sort la preuve évidente que les hommes les mieux intentionnés se défont difficilement de leurs préjugés et de leurs passions en face d'une question où s'enchevêtrent encore tant de leurs intérêts religieux, moraux, intellectuels, ou politiques, les divergences, si profondes et si variées, de savants également informés et de bonne foi, donnent, dès l'abord, une fâcheuse idée des documents qui semblent se prêter à les justifier toutes. Il n'y a pourtant pas fort longtemps que ce problème de la vie humaine de Jésus a été enlevé du domaine de la théologie, où il sommeillait paisiblement, sans que l'atteignissent les agitations des âpres disputes sur la nature divine et

les fonctions transcendantes du Christ, pour être transporté sur le terrain de l'histoire. L'opération se fit en Allemagne vers le milieu du XVIIIe siècle.

Assurément le récit traditionnel de la vie de Jésus ne s'était point, d'âge en âge, transmis jusqu'en ce temps-là sans rencontrer des sceptiques ; il comportait une large part de surnaturel, que n'avaient épargnée ni les critiques, ni les plaisanteries, partout où elles avaient pu se produire sans danger ; cependant, par l'effet d'un puissant atavisme et grâce à la protection de scrupules vivaces, la personne même du Christ, tout enveloppée de respect, demeurait hors des débats. On nous conte (1) que Laurent Valla, un de ces étonnants humanistes du XVe siècle, dont tout l'effort intellectuel tendait à déraciner leur âme de leur temps pour la transplanter dans l'antiquité, un homme qui n'avait pas hésité à humilier la morale chrétienne devant le plus effréné sensualisme et qui ne tenait plus par grand'chose à la religion traditionnelle, osa un jour, au cours d'un festin, confier à Antoine Panormita qu'il avait « des flèches dans son carquois contre le Messie lui-même. » Panormita cultivait l'obscénité avec délices et ses convictions chrétiennes ne pesaient pas très lourd ; toutefois, paraît-il, la confidence l'épouvanta et le scandalisa, au point qu'il se promit de ne plus adresser la parole à Valla. Je ne me porte point garant de l'anecdote, mais j'y vois une figuration de l'état d'esprit qui a longtemps gardé la vie de Jésus des entreprises de la critique.

Les docteurs de la Réforme, si hardis contre les usages, les rites, voire les dogmes du « papisme », respectèrent, eux aussi, le *tabou* qui couvrait le Christ. Mais, de la Renaissance, sortit un mouvement des esprits, dont les conséquences se manifestèrent dès le milieu du XVIIe siècle et s'épanouirent au cours du XVIIIe; c'est l'époque que les Allemands nomment

l'*Aufklärung*, le siècle des lumières, le temps où, en effet, l'esprit humain, éclairé par la réflexion philosophique et le progrès des sciences positives, osa enfin considérer en face toutes les questions que posaient devant lui l'histoire et la vie (2). Vers le premier quart du XVIIe siècle, il se produisit en Angleterre un rationalisme dont l'idée essentielle s'enferme assez bien dans la formule que voici et que j'emprunte au sous-titre d'un des livres qu'il a enfantés : « L'Evangile est une nouvelle édition de la religion de la nature. » (3) Les éléments de la critique religieuse, organisée par Hume au milieu du siècle suivant, et ceux de sa théorie de la religion naturelle s'élaborent déjà dans les écrits de lord Cherbury, de Locke, de Toland, de Collins, de Tindal et d'autres (4), tandis que Thomas Woolston, docteur de Cambridge, répand, à vingt mille exemplaires, de 1727 à 1729, de véritables pamphlets contre les miracles évangéliques et déjà aussi contre celui qui est censé les avoir faits (5). C'est bien juger tous ces ouvrages que de les considérer comme des travaux d'approche autour de la vie de Jésus proprement dite, car comment s'interdire de vérifier, à propos du plus illustre des fondateurs de religions, des théories qui prétendent les expliquer toutes ? Comment, après s'être fait un esprit critique délié et perspicace, lui défendre de s'appliquer au sujet de tous le plus intéressant pour des hommes encore tout pleins du christianisme ? C'est pourquoi aussi, en un sens, on l'a très justement remarqué (6), les grands érudits français du XVIIe et du début du XVIIIe siècle, dont plusieurs furent des moines et qui semblent tous des chrétiens convaincus, ont été les véritables précurseurs de la théologie scientifique et ont préparé son avènement.

Les philosophes français du XVIIIe siècle, pénétrés, particulièrement Voltaire et d'Holbach, de l'influence

des rationalistes anglais, ne se firent point faute de formuler, contre les récits de l'histoire évangélique, diverses objections qui valent encore aujourd'hui; ils relevèrent les grosses contradictions des quatre Evangélistes, les divergences des généalogies données par Luc et par Mathieu, le désaccord des textes saints sur l'enfance de Jésus, sur la chronologie de sa vie et de sa mort, et sur le détail de ses miracles; ils mirent les théologiens orthodoxes au défi de leur montrer dans les Evangiles la prétention de Jésus à être le fils de Dieu et consubstantiel à lui, ou l'institution des sept sacrements; ils se moquèrent des prodiges, particulièrement de la tentation du Christ sur la montagne et de la noyade des pourceaux de Gérasa; enfin ils virent clairement que « la naissance, la vie et la mort de Jésus » pouvaient être « l'éternel sujet de disputes interminables (7). » Toutefois ils ne pénétrèrent pas au plein du sujet, à la fois parce qu'ils ne s'y intéressèrent pas et parce que l'insuffisance de leur exégèse les en empêchait. Ils se plaisaient aux considérations générales sur la religion naturelle, la tolérance et la liberté, qu'ils opposaient au fanatisme, à la superstition et à la tyrannie dont ils faisaient reproche à l'Eglise catholique, plus qu'aux lentes et minutieuses opérations de la critique; ils ne s'attachaient à la vie de Jésus que pour confondre « l'Infâme » et non pas pour découvrir la part de vérité historique que peuvent contenir les Evangiles. A vrai dire, l'esprit public de leur temps et de leur pays ne les portait point à entreprendre une œuvre qui demande du recueillement et une parfaite sérénité; ils luttaient pour des idées, au triomphe desquelles ils attachaient, à juste titre, une importance décisive, en vue de cette émancipation intellectuelle, morale et politique de l'humanité qu'ils identifiaient à son progrès nécessaire.

Leurs adversaires ne se contentaient pas de les

combattre par la plume et la parole, selon leur droit; ils faisaient appel contre eux à la force publique. « La crainte du fagot est rafraîchissante », écrit d'Alembert à Voltaire, (8) et ce n'est pas encore une crainte vaine. Aussi les critiques demeurent-elles prudentes. Il faut deviner, entre les lignes de l'*Encyclopédie*, le scepticisme ou le matérialisme de ses principaux inspirateurs, et les articles qui prêtaient le plus au tapage gardent toutes les apparences de la correction (9); c'est en exposant avec force les thèses scandaleuses et en ne les réfutant qu'à coups d'exclamations faussement indignées, c'est-à-dire grâce à une petite hypocrisie, que les idées vraiment hardies y sont présentées au lecteur. Voltaire use du même procédé dans son *Dictionnaire philosophique;* c'est, par exemple, sous couleur de ruiner la doctrine de Sociniens qu'il y attaque le dogme de la divinité de Jésus-Christ; lors même qu'après 1758, il se sent en sûreté chez lui, à Ferney, il publie volontiers ses écrits les plus hardis sans les signer, ou en les donnant pour les œuvres retrouvées dans les papiers de quelque penseur décédé. On usait souvent de ce procédé autour de lui : les premiers grands traités de d'Holbach parurent sous des pseudonymes (10), et le pauvre Nicolas Fréret, mort en 1749, dut endosser la paternité de l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, qui fit grand bruit dans les années 1767 et 1768, et qu'il n'avait point écrit.

Toutes ces polémiques n'avancèrent, sans doute, guère la science des origines chrétiennes, mais elles préparèrent du moins les esprits à supporter que cette science se constituât, et elles répandirent dans le public un certain nombre d'arguments, bons ou mauvais, qui, plus qu'on ne semble d'ordinaire disposé à le reconnaître, ont contribué à rompre le *tabou* qui rendait la tradition orthodoxe intangible. A la

fin du siècle, devaient paraître deux livres remarquables et dont il faut croire que l'influence n'est pas toute épuisée, puisque plusieurs de nos contemporains, M. Arthur Drews, par exemple, font encore état de leurs raisons; j'ai nommé *Les Ruines*, de Volney (1790) et l'*Origine de tous les Cultes*, de Dupuis (1794). Ce qui constitue pour nous leur principal intérêt, c'est qu'à eux deux ils expriment assez bien les deux grandes tendances de la « philosophie » française du XVIII[e] siècle, en matière de critique religieuse : celle qui, cherchant dans la raison et dans l'histoire les éléments de la religion naturelle, rejette en bloc toutes les prétendues révélations, mais sauvegarde le spiritualisme déiste, et celle qui, demandant aux phénomènes de la nature l'explication de tous les phénomènes religieux, conduit au matérialisme. Pour Volney (11), le bonheur de l'Humanité tient étroitement à l'amour de la liberté, au culte de la religion naturelle, au respect de la morale fondée sur la raison. Pour Dupuis, l'essence, les dogmes et les dieux de toutes les religions se rapportent entièrement à une interprétation symbolique ou allégorique des phénomènes physiques. Le Christ lui-même ne répond à aucune réalité; il figure le soleil de Pâques ou l'agneau équinoxial. Nous retrouverons bientôt cette théorie.

II. — La théologie allemande du XVIII[e] siècle. — Reimarus et Lessing. — Les rationalistes. — Erreurs de méthode et services rendus. — Les exagérations du rationalisme : Venturini. — Intervention de la philosophie : Kant, Fichte, Schelling, Hégel. — Leur influence sur la position du problème. — Apparition de l'hypothèse mythique.

Cependant la pensée allemande avait déjà envisagé autrement le problème de la vie de Jésus. Ses histo-

riens attribuent à Reimarus (✝ 1768) l'honneur de l'avoir scientifiquement posé. Ce Reimarus était d'abord un philologue et il enseigna les langues orientales, durant quarante ans, à Hambourg, sa ville natale ; mais c'était aussi un philosophe et un théologien ; comme tel il avait subi l'influence des déistes rationalistes anglais et il croyait à la religion naturelle. Dans un premier ouvrage, publié en 1755, sous le titre de *Dissertations sur les principales vérités de la religion naturelle* (12), et qui obtint du succès, il cherchait à établir que toute religion positive ne trouvait son fondement réel que dans la religion naturelle et que le miracle primordial de la création d'un monde organisé excluait tout miracle ultérieur. Toutefois il avait gardé pour un autre livre les plus hardies de ses idées ; il l'écrivit, mais il n'osa pas le publier et, quand il mourut, on le trouva dans ses papiers (13). Lessing en eut connaissance et il en fit connaître six fragments, sans nom d'auteur, de 1774 à 1777, et un septième en 1778, sous le titre de *Fragments de Wolfenbüttel;* les deux derniers surtout, *Sur l'histoire de la résurrection* et *Du but de Jésus et de ses disciples*, attaquaient directement la conception orthodoxe de la personne et de la vie du Christ. Selon l'heureuse formule d'A. Sabatier, Jésus s'y montrait comme « un politique ambitieux, dont la conspiration n'a pas réussi » ; homme de talent assurément et éminent professeur de morale, tout pénétré des vérités de la religion naturelle, il s'était astucieusement adapté aux habitudes d'esprit et aux préjugés de son temps. Au vrai, cette adaptation ressemble à une combinaison, plus ou moins habile, de duperies multiples, risquées avec la complicité des apôtres. La résurrection fut la dernière et la plus énorme ; il la faut considérer comme une invention des Douze, « déçus dans leur espérance de s'asseoir sur douze trônes pour régner

sur Israël. » Pareille conception décèle le manque absolu du sens de l'histoire et elle se date elle-même, en ce qu'elle entre, le plus naturellement du monde, dans le corps des constructions pseudo-historiques auxquelles le XVIIIe siècle s'est complu. Le ton tranchant que n'abandonne jamais Reimarus et son imperturbable assurance, ne sauraient faire illusion un seul instant sur l'inanité de ses thèses; mais du moins, et c'est par là qu'elles sont neuves et intéressantes, elles prétendent se fonder sur une étude critique des sources. Cette exégèse nous paraît parfois puérile, lorsque, par exemple, elle accepte que chacun des miracles de l'Evangile recouvre un fait réel et prétend l'en dégager, mais elle a le mérite d'être et les contestations mêmes qu'elle va soulever ne pourront que démontrer la nécessité de son existence et de son progrès. Comme il était à prévoir, les *Fragments* ne furent pas, en effet, acceptés sans protestation par les orthodoxes : le pasteur Gœtze, de Hambourg, les dénonça aux autorités ecclésiastiques et laïques. Lessing lui répondit de bonne encre (14), et, en s'envenimant, le débat s'étendit. Il conduisit à ce résultat que désormais le problème de la vie de Jésus se posait en termes vraiment historiques et devant la critique de tous les savants.

Ceux d'Allemagne s'y appliquèrent sans tarder, avec un zèle extrême (15), les uns s'efforçant de justifier, par des arguments de science et de raison, les affirmations de l'orthodoxie, les autres multipliant et précisant les objections, perfectionnant leurs méthodes d'investigation, serrant de plus en plus près les questions essentielles. De ces derniers, la plupart furent des professeurs d'Université, et plusieurs comptent au nombre des érudits les plus extraordinaires de leur pays, tels Ernesti (+ 1781), Michaelis (+ 1791), Semler (+ 1791), Eichhorn (+ 1827), Paulus (+ 1851).

A considérer l'étendue de leurs connaissances, on s'étonne même qu'ils n'aient point poussé la science du pré-christianisme beaucoup plus loin qu'ils n'ont fait, et c'est un autre sujet de surprise que de rencontrer dans leurs ouvrages des arguments et des raisonnements ridicules, comme de les voir s'arrêter à une figuration de Jésus aussi peu vraisemblable que celle de l'apologétique traditionnelle. Mais on comprend ces défaillances lorsqu'on songe que la formidable activité de ces initiateurs s'est dispersée sur des objets parfois fort éloignés des origines chrétiennes : Ernesti, par exemple, est un pédagogue renommé, un professeur d'éloquence écouté et un philologue célèbre, avant que de se révéler théologien novateur; Michaelis et Paulus sont d'abord des orientalistes ; Eichhorn, lui aussi, professeur de langues orientales, s'occupe, en outre, longuement, de l'histoire politique et littéraire des temps modernes; Semler touche à peu près à tout, y compris l'alchimie. Aucun n'a eu le loisir de considérer, sur toute son étendue et sous tous ses aspects, le problème de critique textuelle dont la solution doit nécessairement précéder toute tentative de reconstruction positive de la vie de Jésus; tous l'ont cru beaucoup plus simple qu'il n'est réellement. Faut-il ajouter que plusieurs n'avaient point reçu un esprit très clair ni une logique très rigoureuse? Semler passera sa vie à entasser les notions diverses plus qu'à les organiser, si bien que l'application de ses propres principes, poussés jusqu'à leurs conséquences nécessaires, le scandalisera, au point de le faire partir en guerre contre ses disciples, et, dans ses dernières années, il cherchera la pierre philosophale (16)! Le plus grave est que ces hommes si savants n'ont pas su échapper à leur temps : ils partagent sa passion pour les vastes systèmes et les explications absolues; l'*a priori* d' une

théorie historique les domine tous plus ou moins, et aussi celui d'une conviction philosophique : ce sont des déistes rationalistes, bien peu aptes à suivre, dans leurs détours compliqués, les souples sentiments religieux et les subtiles imaginations mystiques qui ont construit, sur le syncrétisme judéo-syro-hellénique, autant que sur la tradition authentique, l'histoire évangélique du Christ (17). Ils n'en ont pas moins fondé la critique biblique et compris qu'une *Vie de Jésus* devait être d'abord un commentaire des Evangiles; leurs erreurs mêmes se sont montrées utiles, en provoquant de fécondes discussions.

A vrai dire, ils méritent aussi qu'on les rende responsables de quelques productions saugrenues, dont l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth*, par Venturini (1800) reste le type achevé (18); c'est un pur roman, où la *Vie de Jésus* apparaît, par une exagération inintelligente des thèses de Reimarus, comme une vaste mystification, astucieusement conduite par le pseudo-Christ et quelques compères. Pareilles productions plaisaient sans doute aux ennemis « du fanatisme et de la superstition », mais elles ne pouvaient qu'égarer l'histoire. Une autre infortune l'attendait : elle tomba sous la domination des philosophes.

Les services décisifs rendus à la science positive par le criticisme kantien ne sont pas à contester, non plus, d'ailleurs, que ceux, moins apparents au premier abord, parce que moins immédiats et moins directs, qu'elle a reçus de la spéculation de Fichte, de Schelling ou de Hégel. D'aussi vastes efforts d'explication et de synthèse ne vont pas sans un mouvement d'idées qui renouvelle la position des questions traditionnelles et en fait surgir de nouvelles; c'est pourquoi, finalement, cette formidable poussée de métaphysique tourna au bien pour la

science des origines chrétiennes ; mais elle commença par la jeter dans la confusion et retarder son progrès.

Tous ces philosophes avaient d'abord été des théologiens et le restèrent plus ou moins toute leur vie : quand il commença ses études d'Université, Kant songeait à devenir pasteur ; Fichte, Schelling, Hégel, sans intentions aussi précises, poussèrent fort avant leur éducation théologique, et Hégel écrivit même, en 1795, une *Vie de Jésus*, publiée seulement de nos jours. Lorsqu'ils s'appliquèrent à systématiser leur pensée philosophique, les postulats, les affirmations et les conclusions, autant que les justifications historiques de la théologie se présentèrent naturellement à leur esprit et il leur fallut ou bien, après un traitement approprié, les faire entrer dans leur synthèse, ou bien les en exclure délibérément. Kant ne se contente pas d'exposer une théorie générale de la religion (19) ; il a son interprétation « en critique » de la personne et de la vie du Christ ; elle se place assurément hors de l'histoire, mais en soi, elle ne l'exclut ni ne la justifie, de sorte qu'elle ouvre un champ illimité à une discussion, où la critique des textes et l'examen rigoureux des faits ne joueront pas nécessairement un grand rôle. La philosophie de Fichte, qu'on a souvent accusé de pur athéisme, n'était pas, en effet, très favorable à la justification du christianisme positif, mais il n'en allait pas de même de celle de Schelling, et la preuve, c'est que de nombreux théologiens, à commencer par Schleiermacher, en sont partis pour rendre une valeur réelle, tant métaphysique qu'historique, aux idées et aux faits que le maître lui-même semblait ne considérer que comme des symboles. De la doctrine hégélienne on pouvait tirer deux interprétations : l'une toute favorable à l'orthodoxie politique et théologique : Bruno Bauer s'y attacha d'abord ; l'autre, au

contraire, celle de Bruno Bauer seconde manière (20), de Feuerbach et de Strauss, menant au panthéisme et au mépris de la tradition politique et théologique. A la vérité, le sens des réalités historiques risquait gros dans cette mélée de concepts et de symboles, et les représentations de Jésus auxquelles les combattants pouvaient s'arrêter se trouvaient en péril de devoir beaucoup plus à l'imagination qu'aux textes : ce n'était pas là un gain fort avantageux sur la méthode des vieux rationalistes.

Heureusement, parmi les explications qui se présentèrent à l'esprit des combattants, pour se débarrasser du gênant réalisme de l'histoire évangélique, l'idée du mythe trouva sa place ; c'est-à-dire qu'on en vint à se demander si les traits surnaturels et irrationnels du récit évangélique n'étaient pas à expliquer tout simplement par cette figuration poétique dont tant de religions offrent des exemples, et qui transforme un phénomène physique ou moral, de caractère général, en une personne ou en une aventure personnelle. Cette hypothèse, par une pente naturelle, ramena les théologiens à un examen minutieux des documents. D'elle naquit la féconde critique de David Strauss ; mais, avant lui, elle inspira d'autres savants, qui furent ses précurseurs. Tel Bauer (21), qui décéla la présence d'éléments mythiques dans les récits évangéliques de l'enfance ; tels Gabler et de Wette, qui crurent reconnaître le mythe dans les épisodes merveilleux qui suivent la mort de Jésus. Et cependant les explications réalistes des rationalistes continuaient leur carrière, car, outre que plusieurs de leurs notables tenants vivaient encore, les partisans du mythe restaient de leur temps assez pour croire que les constructions mythiques de la vie de Jésus reposaient sur des faits réels déformés. Bauer, par exemple, admettait que la naissance du

Christ avait pu, par hasard, s'accompagner de phénomènes météorologiques tels qu'on avait cru voir des anges; que son baptême s'était accompli dans le temps qu'un orage fortuit éclatait et qu'une colombe passait ; que la Transfiguration représentait l'illumination de Jésus par les éclairs d'un autre orage ; que les femmes, au tombeau, avaient pris pour des anges les linges blancs abandonnés par les ravisseurs du cadavre, etc. Explications puériles, sans doute, et qui ne présentaient pas l'hypothèse mythique à son avantage, mais qui, du moins, marquaient la volonté d'émanciper l'histoire de la théologie traditionnelle.

Il avait paru, en 1799, sous le titre de *La révélation et la mythologie*, un écrit anonyme vraiment original et hardi. Au temps où naquit Jésus, y lisait-on, les Juifs attendaient le Christ et ils se le représentaient d'avance sous un certain aspect; c'est-à-dire qu'en coordonnant les prophéties qui l'annonçaient et les traits épars imaginés par leur espérance même, ils avaient d'avance construit sa figure et sa vie; un homme ne pouvait passer chez eux pour le Messie qu'à la condition d'avoir vécu cette vie-là ; aussi les disciples de Jésus la lui ont-ils prêtée, en la substituant à la réalité de son existence véritable, du jour où ils se sont persuadés qu'il était le Messie. Il ne faut donc point prendre les récits évangéliques pour de l'histoire, mais pour une suite de légendes, où la vérité disparaît sous les inventions de l'imagination populaire. Ce fut cette thèse que Strauss reprit en 1835, en s'inspirant de la théorie mythique, que, résolument, il appliqua au récit évangélique tout entier.

III. — Strauss : son point de départ en Hégel. — La première *Vie de Jésus*. — Sa méthode. — Ses conclusions et leurs illusions. — La polémique. — La seconde *Vie de Jésus*. — F. Chr. Baur et les origines de l'école de

Tübingen : ses principes, ses excès, ses services. — Renan : la *Vie de Jésus*. — Son esprit, ses dangers, ses erreurs fondamentales. — Ce qu'il en reste.

Strauss (né en 1808) (22) avait reçu, au séminaire supérieur de Tübingen, une éducation parfaitement propre, par son intransigeance rèche et pédantesque, autant que par son aridité, à le dégoûter de la théologie orthodoxe. Au sortir de l'Université, il se tourna vers la philosophie; mais, outre qu'en ce temps-là elle était d'abord une métaphysique, qui conduisait à prendre parti sur le problème religieux en général, et le problème chrétien en particulier, elle se développait suivant plusieurs directions assez diverses, entre lesquelles Strauss hésita d'abord : le doctrinarisme mystique de Schelling, la théosophie de Boehme, la théologie de conciliation et de sentiment de Schleiermacher, l'attirèrent successivement, sans le retenir et il s'attacha finalement à Hégel, qui le ramena, par un détour assez imprévu, à la critique textuelle des Evangiles.

L'explication hégélienne du monde et de la vie admettait l'existence, au-dessus de l'humanité sensible, de l'Esprit absolu, de l'Etre en soi, éternel et universel, à la connaissance duquel notre conscience individuelle aspire; elle concevait qu'une union pût s'établir entre l'humanité et le Divin; mais cette union métaphysique excluait-elle l'incarnation de Dieu en l'homme-Jésus, ou fallait-il considérer cette incarnation, fondement essentiel de toute la théologie orthodoxe, comme une simple figuration de la vérité suprême, un symbole dépourvu de toute réalité historique? Les deux opinions pouvaient se soutenir. En les creusant l'une et l'autre, Strauss découvrit l'idée d'une dogmatique nouvelle, fondée sur une théorie du dogme, dont il croyait trouver la justifi-

cation dans l'histoire : il imaginait que les affirmations évangéliques s'étaient transformées, par le lent travail des âges, en dogmes, qui devaient être démolis par la critique et reconstruits par la philosophie. La mise en forme de cette théorie supposait une opinion arrêtée sur le Jésus de la tradition; ce fut pour la déterminer que Strauss se fit exégète.

Sa *Vie de Jésus* commença de paraître en 1835 et s'acheva en 1836. C'est un ouvrage extraordinaire. Sans doute il n'est pas exempt d'erreurs et il procède de préoccupations métaphysiques fort étrangères à l'érudition, mais l'érudition la plus patiente et la plus solide s'y montre pourtant, jointe à une application, à une pénétration et à une conscience qui n'ont pas été dépassées. De toutes les études sur Jésus, vieilles à l'heure actuelle de plus de vingt ans, celle de Strauss reste la seule qu'il soit imprudent de négliger.

Strauss partait de cette conviction *a priori* que, ni les théologiens supra-naturalistes, ni leurs adversaires, n'arrivaient à donner une interprétation raisonnable des textes évangéliques. Il crut devoir le démontrer en appliquant successivement les deux modes d'explication à tous les traits de l'histoire évangélique; quand il s'était convaincu qu'aucune des deux ne conduisait à une solution acceptable, il se tournait vers l'interprétation mythique. A vrai dire, il ne tirait pas tout de son propre fonds et il utilisait nombre de remarques déjà formulées avant lui, mais il les appliquait avec une rigueur et une audace très originales. Il aboutissait, en somme, à deux conclusions, l'une historique et l'autre métaphysique, la première, croyait-il, justifiant la seconde : Jésus, d'abord un des disciples de Jean-Baptiste, s'est, au lieu de suivre son maître, jeté promptement dans une entreprise particulière; il s'est cru le Messie

et il a annoncé le Royaume qu'allait fonder sur terre une intervention surnaturelle de Dieu; nous savons encore qu'il portait en lui un idéal moral très élevé, auquel il sacrifiait volontiers la Loi mosaïque et qu'il a péri sur la croix. Tout le détail de l'histoire évangélique n'est que légende. Mais si, en fait, Dieu ne s'est point incarné dans l'homme-Jésus, l'idée du Christ incarné enferme pourtant une vérité profonde : ce dieu fait chair figure l'Humanité, fille de la mère visible, qui est la Nature, et du père invisible, qui est l'Esprit; l'Humanité, qui fait des miracles en domptant peu à peu les éléments aveugles,qui est sans péché, car les souillures n'atteignent que les individus et le constant progrès de l'espèce les efface, qui meurt et ressuscite par la succession des générations, qui s'élève peu à peu au-dessus des contingences individuelles, par une véritable ascension vers le principe spirituel et divin, auquel elle tend à s'identifier, comme Jésus a fini par s'identifier à Dieu le Père. Quiconque croit à ce Christ-Humanité participe vraiment de la vie divine incarnée dans l'espèce. La personne et la vie de Jésus ont donné à l'Humanité, représentée par les premieres générations chrétiennes, l'occasion de dessiner le portrait de son Christ, tel qu'elle se le représente, en partant de l'idée de ses propres rapports avec la divinité.

Strauss s'imaginait réconcilier ainsi, en Hégel, la philologie, la philosophie et la religion, et cette conviction, sur laquelle il terminait son livre, l'inclinait à le croire inspiré par « une nécessité providentielle » et destiné à apporter à l'humanité une révélation par laquelle elle ferait un pas en avant (23); mais, à vrai dire, sa conclusion, sa longue « litanie métaphysique », comme l'appelait Quinet, portait à faux. Puisque, selon Strauss, la critique ne laissait plus rien subsister du Jésus traditionnel et qu'elle rejetait

au mythe à peu près tous les soi-disant faits de son histoire, n'était-ce pas une entreprise paradoxale de prétendre retrouver, sauver, expliquer les idées profondes que les affirmations évangéliques étaient censées recouvrir? Comment, aussi, concilier la représentation du Christ à laquelle la coordination de toutes ces idées conduisait le critique, avec celle qui semble avoir empli la foi des premiers chrétiens, à en juger, je suppose, par les Epîtres authentiques de saint Paul? Strauss lui-même s'était rendu compte que la primitive communauté chrétienne, en imaginant Jésus d'après le Christ idéal qu'elle portait en elle, avait agi tout comme le Dieu de Platon, qui formait le monde en contemplant les Idées; on pouvait alors se demander comment une poignée de Galiléens sans culture avait pu enfanter un mythe platonicien, par réminiscence d'une Idée éternelle et en prévoyant Hégel. Au vrai, la « grande pensée » de la *Vie de Jésus* restait toute hors de la réalité historique et se perdait dans la logomachie métaphysique; cependant, et c'était l'essentiel, le gros travail accompli par Strauss sur le détail du texte évangélique demeurait acquis à la science et, surtout, il avait définitivement imposé à tous les historiens la conviction qu'une opinion quelconque sur Jésus ne saurait se fonder que sur une étude préalable des sources de sa biographie.

La publication du livre de Strauss provoqua une rude controverse, d'où sortit une abondante littérature (24); la clameur des orthodoxes fut telle que le critique s'en émut et il crut l'apaiser en insistant, dans la seconde et la troisième édition de son ouvrage, sur la grandeur personnelle et l'originalité propre de Jésus; il retira ces concessions, dans sa quatrième édition, quand il se fut convaincu de leur inutilité.

Plus tard (1864), il écrivit une seconde *Vie de Jésus* suivant un plan nouveau. Partant d'une analyse, aussi impersonnelle que possible, des récits évangéliques, il cherchait, abstraction faite de toute supposition complémentaire, à tirer une synthèse de ceux de leurs épisodes qu'il considérait comme assurés (25). Le livre est intéressant, mais on aurait tort de le considérer, plus que son aîné, comme une œuvre de science désintéressée; son auteur le destinait à éclairer « le peuple allemand », entendons la classe bourgeoise, nationale-libérale, sur les fondements de sa foi chrétienne. Sans tenir compte d'erreurs qu'explique un classement partiellement incorrect des sources (26), le gros défaut de l'ouvrage était qu'il ne présentait qu'un tableau statique de la vie de Jésus; en tant que phénomène historique, qui marque simplement un temps dans un mouvement donné, qui fait partie d'un ensemble à décrire et résulte d'actions à déterminer, elle demeurait inexpliquée. Autrement dit, le Jésus de Strauss ne semblait pas vivre réellement et se plaçait hors des contingences de son temps, presqu'à l'égal du Christ miraculeux de l'orthodoxie (27). Cette seconde *Vie*, n'a pas, il s'en faut de beaucoup, l'importance de la première pour l'exégète d'aujourd'hui.

En somme, Strauss avait manqué son but : loin de réconcilier en Hégel l'exégèse et la foi, ses livres accentuaient plutôt leurs contradictions; l'Humanité se refusait à faire le grand pas qu'il lui offrait; mais la science des origines chrétiennes lui devait un progrès décisif, et il finit par se contenter de ce résultat.

Dans le même temps, un autre hégélien, chez lequel se combinait à l'influence du grand métaphysicien celle du théologien Schleiermacher et celle des symbolistes, F. Christian Baur, jetait à Tübingen les bases d'une école de critique qu'il est aujourd'hui de

mode de mépriser, mais dont il ne faut tout de même pas méconnaître les services et nier l'influence. Elle s'est prolongée jusqu'à nous, puisque son dernier représentant autorisé, Hilgenfeld, n'est mort qu'en 1907. Ce sont les idées directrices de la critique de Baur, plus que le détail de son œuvre, qui nous importent ici (28). Il s'était fermement attaché à la conviction que « l'histoire sans la philosophie reste éternellement morte et muette. » Principe excellent, si on entend qu'il convient d'apporter un esprit philosophique à l'étude des faits; mais aussi principe redoutable, s'il s'agit d'interpréter les faits par rapport à un système philosophique donné. Bien souvent, et à son insu, Baur est tombé dans le piège : il n'a pas su se débarrasser de l'esprit de système, et sa dialectique s'est imposée mal à propos à la réalité des faits. Cependant il n'avançait rien qu'il ne crût fondé sur l'étude approfondie des textes, et il combattait de pied ferme le supernaturalisme miraculeux de la vieille exégèse. Ses recherches le conduisirent à une thèse générale, dont il exagéra les applications, qui, en ce qu'elle a d'exact, nous paraît aujourd'hui banale, et qui, pourtant, constituait en soi une découverte capitale, telle même que c'est maintenant seulement, après les plus récents travaux sur saint Paul, qu'il nous est possible de mesurer à peu près toute sa portée touchant l'explication de la légende de Jésus : il affirma que le christianisme du début du IIe siècle (disons, nous, celui qui s'exprime dans les écrits du Nouveau Testament, sans préjuger de leur date), forme la synthèse de deux christianismes, l'un purement juif et plus ou moins issu de Jésus, l'autre judéo-hellénique et exprimé par saint Paul. Baur ne disposait pas encore des éléments, qui sont les dernières acquisitions de la science et qui lui auraient permis à la fois de limiter et de préciser sa doctrine,

de la considérer sous tous ses aspects et de ne point la porter où elle n'a que faire, mais, avec elle, un nouveau et capital principe de critique néo-testamentaire n'en prenait pas moins place à côté de celui définitivement établi par Strauss; c'est à savoir que l'étude directe et statique des textes évangéliques ne constitue que la moitié du travail préparatoire à une représentation scientifique de Jésus; l'autre consiste à expliquer la formation de ces textes eux-mêmes, en pénétrant l'esprit des milieux qui les ont enfantés. Et c'est pourquoi, surtout si l'on tient compte des innombrables études issues des controverses qu'il a soulevées, il n'est pas tout à fait injuste d'appeler Baur « le fondateur de notre science actuelle du Nouveau Testament » (29).

Si Strauss s'était décidé à écrire sa seconde *Vie de Jésus*, en 1864, c'est que, le 23 juin de l'année précédente, un livre avait paru, qui ne lui avait point plu, mais dont le succès ranimait soudain toute l'ardeur de la mêlée qu'il avait lui-même provoquée en 1836; j'ai nommé la *Vie de Jésus* de Renan (30). Livre capital assurément, à en juger par l'influence qu'il a exercée, et qu'il exerce encore, livre charmant aussi et le régal des délicats, mais dont, aujourd'hui, un savant déciderait difficilement s'il a causé plus de bien que de mal. Sans doute un public très étendu lui doit la révélation que l'histoire traditionnelle du Christ n'est pas scientifiquement acceptable dans toutes ses parties et il a, lui aussi, ouvert des discussions qui ont finalement tourné au profit de la vérité, mais, en revanche, il a persuadé à bien des gens que sur les documents qui nous restent, il est possible de fonder une représentation de Jésus à la fois complète, vivante et exacte. Or, son Christ, Renan ne l'a pas trouvé tout entier dans les textes évangéliques, qu'il avait lus. certai-

nement, avec grand soin et en s'aidant de tous les secours que lui offrait l'exégèse allemande de son temps, mais qu'il n'avait vraiment pas cherché à creuser plus avant pour son propre compte, et surtout qu'il n'avait pas abordés, quoi qu'il en ait dit, dans la pleine sérénité de l'indifférence scientifique.

Il les avait, au contraire, considérés d'un esprit prévenu en faveur des traditions qu'ils expriment, et tout imprégné d'une sorte de sentimentalisme, à la fois littéraire et mystique, où les souvenirs de son enfance s'accordaient avec des impressions suggérées par saint François d'Assise et des images précises rapportées d'Orient. Renan connaissait bien ce qu'on nomme parfois aujourd'hui le cinquième évangile; c'est-à-dire qu'il avait vécu en Terre Sainte, assez pour se pénétrer de ses paysages et de ses mœurs; il en rapportait la vision nette de quelques illuminés musulmans, l'intelligence profonde du caractère ondoyant et séduisant des Syriens, un sens exact de la vérité orientale, qui n'est pas la nôtre, et surtout une tendresse souriante pour les belles légendes, que, là-bas, on prend au sérieux sans y croire tout à fait et qui flottent, dans un domaine indécis, entre la fiction poétique et la foi religieuse. Son esprit merveilleusement souple, épris à la fois de subtile complexité et de simplicité naïve, sensible à l'équilibre des ensembles comme à l'infinie diversité des nuances, capable de fondre tous les contrastes en une harmonieuse unité, par le secours d'une imagination inépuisable et d'une langue enchanteresse, n'a pas reculé devant la paradoxale combinaison de tant d'éléments divers; il les a mêlés « comme un jeu de cartes » et il en a fait l'œuvre d'art que nous admirons encore. Œuvre d'art, mais non pas œuvre de pure science; vision de peintre, imagination de poète, induction de philosophe rationaliste, rêve de

Breton, mélange déconcertant, qui paraît si naturel et qu'on dirait combiné « dans la cabane d'un Maronite, au sommet du Liban » (31), mais non rigoureuse conclusion de critique, préoccupé de ne point fausser les faits en dépassant les textes. Ces malheureux textes, Renan les a classés, assemblés, interrogés, confessés, souvent à son gré plus qu'au leur, et il leur a imposé ses suggestions, plutôt qu'il ne s'est résigné à subir leurs enseignements. Les savants les mieux disposés pour son œuvre et pour lui, tout en rendant pleine justice à sa très profonde érudition et à l'excellence de ses intentions, n'ont pas manqué de lui reprocher cette inconsciente mais dangereuse « sollicitation » des documents. Force aussi leur a été de relever une grave défaillance critique, celle-là parfaitement voulue : Renan a dit ce qu'il convenait de dire sur le caractère artificiel et tendancieux du quatrième Evangile, sur ses contradictions par rapport aux Synoptiques, sur ses invraisemblances intrinsèques, et pourtant il n'a pas voulu le sacrifier; plus même, il s'est appuyé sur lui dans les cas douteux, de préférence aux autres; il lui a emprunté la trame de son récit, parce que l'espèce de logique de la construction johannique lui donnait la perfide illusion d'échapper à l'incohérence synoptique. Si j'ajoute, enfin, qu'il n'a pas, plus que d'autres, réussi à sortir de son temps et que son livre figure assez bien l'Evangile du libéralisme et de l'idéalisme de la première moitié du XIXe siècle, on comprendra que la *Vie de Jésus* ait été souvent qualifiée de roman, surtout par les critiques étrangers, moins sensibles que nous à l'enchantement du style et à la pénétrante délicatesse de la pensée.

Il ne faut cependant rien exagérer et, s'il est vrai que l'ouvrage de Renan n'a pas rendu à l'histoire autant de services directs que celui de Strauss, il l'a

tout de même utilement servie, non seulement parce qu'il abonde en remarques suggestives ou profondes, mais encore parce qu'il a redit, avec une efficacité particulière, que la vie de Jésus est à chercher dans les textes et qu'il a donné l'illusion de l'y avoir effectivement trouvée tout entière, et surtout parce que, procédant d'un sens du réel beaucoup plus subtil et plus pénétrant que celui de Strauss, il a ramené sur la personne vivante de Jésus, recouverte et déformée, mais non pas anéantie par les mythes, l'attention des chercheurs indépendants, trop portés à s'en détourner après Strauss et Baur. C'est pourquoi l'influence de Renan, même sur des hommes qui ne se vantent pas volontiers de l'avoir subie, n'a pas été moindre que celle de Strauss. Somme toute, si l'on voulait juger en raccourci du travail accompli au XIX[e] siècle sur la vie de Jésus, jusqu'aux environs de 1890, il suffirait presque, après s'être rendu compte de la portée de l'initiative de Baur, de lire les deux livres illustres que je viens de rapprocher (32).

IV. — Le problème depuis Renan. — Contradictions et incohérences; comment elles s'expliquent. — En quoi l'actualité constante du problème gêne la science. — Les directions du travail scientifique. — Les points de vue actuels.

La question une fois bien posée sur le terrain historique, il a fallu l'y laisser; j'entends qu'après Strauss et Renan quiconque a prétendu parler sérieusement de Jésus en a traité comme d'un personnage de l'histoire et suivant les méthodes, plus ou moins correctement appliquées, de la science historique; la plupart des livres d'édification, dont les auteurs sont liés par les scrupules confessionnels les plus étroits,

ne manquent pas de se donner comme œuvres d'impartiale critique, fondées sur les textes authentiques. Il est, au premier abord, étonnant que les mêmes documents aient pu sembler garantir des images du Christ aussi dissemblables que celles, innombrables, qui nous ont été offertes depuis trois quarts de siècle, car il n'est guère de grand courant d'opinion ou de passion où l'on n'ait cherché à placer la personne de Jésus; guère, non plus, d'interprétation saugrenue de sa vie qui n'ait été risquée. Si les textes évangéliques ont paru successivement justifier toutes les thèses et toutes les extravagances, si du moins ils n'ont pu en repousser d'eux-mêmes aucune, ce n'est pas seulement parce qu'ils sont faibles et incertains, c'est parce que, trop souvent, ils ont servi de prétexte et non de but et qu'on a cherché à couvrir de leur autorité des opinions qui ne venaient point d'eux. Par eux-mêmes, ils ne sauraient imposer à tout le monde une représentation évidente de Jésus, et l'imagination ou la passion de chacun a la partie belle pour suppléer aux larges lacunes qu'ils présentent.

Aussi bien a-t-on prétendu leur faire authentifier, à côté de Jésus-Christ, seconde personne de la Trinité, figuré selon la tradition orthodoxe, le Christ un peu équivoque du semi-libéralisme protestant, être divin, sinon identique à Dieu, inspirateur, sinon fondateur de l'Eglise, maître et guide éternel, sinon Sauveur prédestiné; et le Docteur sublime des protestants libéraux, qui est venu révéler au monde la bonté de Dieu le Père, la valeur infinie de l'âme humaine, le commandement suprême de l'amour, l'avènement du Royaume « en nous », l'homme inspiré qui a su trouver l'expression la plus profonde, et la plus adéquate aux besoins de ses frères, du sentiment religieux et de la vie morale, le rocher inébranlable sur lequel s'assure le chrétien dans ses épreuves; et

aussi le Christ de Tolstoï, par qui l'humanité a connu le secret du bonheur sur la terre et de la paix éternelle. Que n'a-t-on pas vu en Jésus? Un vulgaire prophète juif, ou, au contraire, un illuminé aryen; l'inébranlable soutien de l'autorité ecclésiastique et gouvernementale, ou un solide anticlérical, un ancêtre des vrais démocrates, un parfait socialiste, voire même le patron des révolutionnaires, auxquels il n'aurait demandé, paraît-il, qu'à donner le bon exemple; un disciple de la sagesse indoue, ou un profond philosophe, direct précurseur de Kant; un grand initié, un théosophe, un médium génial, ou un dégénéré mégalomane? D'aucuns, plus simplement, ont démontré qu'il n'a pas existé. Je m'arrête : encore faudrait-il tenir compte d'extravagances pires, si l'on voulait considérer sous toutes ses faces l'histoire contemporaine de Jésus (33). C'est dire que tous les livres qu'elle a produits n'ont pas profité à la science.

Le grand malheur du problème de la vie de Jésus, au jugement d'un historien indépendant, c'est d'être toujours d'actualité; j'entends que de l'idée qu'on se fait de la personne historique du Christ ne dépend pas seulement l'importance qu'on lui attribue dans l'histoire générale de la religion et des mœurs, mais encore celle qu'on lui accorde dans la vie religieuse et morale d'aujourd'hui; les hommes qui, pour une raison quelconque, ont dans l'esprit une opinion arrêtée sur cette importance-là, partent d'elle, et non des textes, pour se représenter Jésus; ou, si l'on veut, ils ne peuvent le plus souvent s'empêcher de l'interposer entre leur critique et les textes. La diversité des points de vue explique la multiplicité des images, et, de ce désaccord fondamental, deux conclusions extrêmes, de sens contraire et également abusives, sont présentement tirées. Les partisans de la tradi-

tion orthodoxe proclament volontiers que les dissentiments irréductibles des historiens libéraux lui apportent une confirmation éclatante et, d'autre part, les radicaux de la critique tirent avantage des mêmes contradictions pour fortifier leur affirmation de la non-existence de Jésus. Il est trop clair que si les textes ne nous donnent de Jésus qu'une image pâlie et fragmentaire, dont toute restauration demeure en grande partie hypothétique, c'est-à-dire personnelle, le portrait traditionnel, construit au mépris des textes, ne mérite pas plus de confiance, sous prétexte qu'il n'a été, depuis des siècles, que rarement et discrètement retouché; non plus qu'il n'est permis de dire qu'un personnage historique n'a pas existé parce qu'il ne se montre plus clairement tel qu'il a été, ou que les documents qui nous en parlent nous en offrent des aspects inconciliables.

Ce n'est d'ailleurs pas dans les biographies de Jésus, même les plus sages et les plus érudites, qu'il faut aller chercher les résultats les plus féconds du travail accompli depuis Renan sur l'histoire évangélique; c'est dans les écrits des purs exégètes, qui ont retourné dans tous les sens, scruté aussi avant qu'ils l'ont pu dans leurs détails, éclairé de toutes les lumières d'une érudition chaque jour plus riche, les divers livres du Nouveau Testament. On a justement remarqué (34) que la vraie *Vie de Jésus* selon l'esprit de la critique libérale, à la fin du XIXe siècle, n'a pas été écrite, mais qu'elle se trouve en puissance dans l'œuvre exégétique de H.-J. Holtzmann (35), où se résume, en quelque sorte, le labeur de tout son temps. A vrai dire, des écrits de l'illustre critique, on tirerait difficilement une biographie véritable du Christ, mais, du moins, on en dégagerait quelques traits essentiels, débarrassés des additions légendaires qui les altéraient et, à défaut d'une image presque effacée, on y

distinguerait une personnalité que les interprétations des narrateurs évangéliques n'ont pas tout à fait abolie.

C'est dans les voies de Holtzmann que la science marche aujourd'hui, et l'effort de chaque jour l'y fait avancer plus loin; elle s'attache aux textes, scrutant à la fois leur sens verbal, par une étude plus complète de leur langue, à la lumière de l'archéologie qui nous a rendu, ces années passées, nombre de textes hellénistiques, et leur sens profond, par une enquête minutieuse sur les milieux où ils sont nés, sur les courants d'idées qui les traversent; elle s'attache à leur détail, sans perdre de vue leur ensemble. Evidemment une telle méthode ne va pas sans excès; elle favorise les hypothèses hasardeuses ou saugrenues, les interprétations paradoxales ou trop ingénieuses et les conclusions imprévues; mais la discussion qui s'engage autour de chaque opinion nouvelle opère promptement les réductions nécessaires et sûrement, sinon très vite, grossit ce qu'on peut considérer comme l'acquis de l'exégèse, garanti par l'assentiment de tous les savants indépendants.

Cependant, à qui considère, dans leur ensemble, les débats qui s'agitent autour du problème de la vie de Jésus, il paraît difficile de dire comment on l'envisage aujourd'hui, car aucune des positions traditionnelles n'est abandonnée, et les progrès incessants des sciences auxiliaires de l'histoire chrétienne, le continuel élargissement de son horizon, font naître de nouvelles façons de l'envisager (36). Les plus intéressantes proviennent, si j'ose dire, d'un changement de point de vue, plus exactement du retour, dans de meilleures conditions scientifiques, à un ancien point de vue, où se placèrent prématurément des chercheurs comme Dupuis. Les Allemands disent que c'est celui de la *Religionsgeschichtliche Methode;* en français, c'est

celui de la méthode comparative. Elle part de cette idée, antipathique à la tradition, mais imposée par l'histoire, que le christianisme ne s'est pas fait de rien, qu'il ne saurait être qu'une combinaison d'éléments empruntés aux milieux où il s'est formé et où il a d'abord vécu, et elle cherche dans les religions antérieures à l'Evangile, ou ses contemporaines, dans les croyances et les idées des pays d'où il est sorti, les analogies et les ressemblances qui l'expliquent ou l'éclairent. Il ne faut pas douter que cette méthode, maniée par des hommes à l'esprit systématique, n'ait enfanté des doctrines difficiles à accepter tout entières, par exemple celles des *panbabylonistes*, qui réduisent l'histoire de Jésus à n'être qu'une réédition de légendes de Babylone, ou celles des *mythiques*, qui veulent y voir la simple figuration de mythes répandus dans l'Orient hellénistique, la mise en forme de récit historique d'une sorte de drame sacré, joué dans quelque Mystère syncrétiste à fonds juif. Sans tomber dans ces exagérations, des savants nombreux s'attachent présentement au principe qu'elles semblent dépasser; ils en tirent les aperçus les plus suggestifs et les conclusions les plus vraisemblables, tant sur l'effacement progressif, dans la mémoire des premiers chrétiens, du Jésus réel, que sur son remplacement par un Christ factice et légendaire.

Si pourtant se trouvait exacte l'opinion qui ne voit, dans la figure de ce Christ, qu'une fiction et, dans sa vie, qu'une légende, le travail de l'histoire se réduirait à expliquer comment et pourquoi se sont produites et combinées les influences génératrices du christianisme; et, si compliquée que semble pareille besogne, elle le serait beaucoup moins que celle qui, au jugement de la plupart des savants, s'impose présentement à la critique.

CHAPITRE PREMIER

Les négations.

I. Problème ancien. — Sa position chez les rationalistes du XVIII[e] siècle; — chez Dupuis; — chez Strauss; — chez Bauer. — Comment, de nos jours, la théologie critique et la science des religions ont préparé sa restauration. — Plan de notre étude.

Les rationalistes du XVIII[e] siècle avaient déjà posé et agité le problème, et les radicaux d'aujourd'hui ne font point difficulté de reconnaître ce qu'ils leur doivent (1). Dès avant le début du XIX[e] siècle, deux doctrines avaient été formulées, qui ruinaient également l'historicité du Jésus évangélique, mais se séparaient sur un point essentiel : l'une, celle dont Bahrdt et Venturini ont fixé les formules (2), admettait qu'un personnage, nommé Jésus, avait vécu et prêché, mais elle soutenait que rien de sa réalité ne subsistait dans les Evangiles, qui se fondaient uniquement sur des mythes : le vrai Jésus, élevé au sein de l'essénisme, société secrète où s'était, en quelque sorte, concentrée la sagesse religieuse de Babylone, de

l'Égypte, de l'Inde et de la Grèce, poussé et soutenu par les chefs de « l'ordre », en avait simplement propagé la doctrine. Pure fantaisie, hypothèse sans l'ombre d'un appui dans les documents, c'est entendu, mais qui laissait du moins la vie à Jésus. L'autre doctrine, celle de Dupuis et de Volney, la lui refusait et ne voyait, dans son histoire entière, que mythes astraux, qu'allégories et symboles.

Drews se recommande de Dupuis et de Volney, mais il a soin d'ajouter que c'est depuis que Strauss a clairement montré la part de mythe et d'invention poétique qui entre dans le récit évangélique que le doute sur l'existence historique de Jésus s'est précisé. C'est exact; encore que Strauss lui-même n'ait jamais partagé ce doute; c'est son contemporain, le conservateur orthodoxe Bruno Bauer, qui, après s'être brusquement jeté à l'extrême-gauche de la critique, a donné à la thèse négative le schéma qu'elle n'a guère fait, de nos jours, qu'élargir et rectifier.

Bauer voit dans la figure de Jésus une création poétique de l'évangéliste primitif (*Urevangelist*), homme de génie, sorti d'un milieu pénétré de philosophie grecque et d'idées réformistes, où se combinaient aussi les conceptions religieuses de la Judée, de la Grèce et de Rome, et qui écrit dans la première moitié du règne d'Hadrien (117-135). C'est lui qui a formulé le christianisme, comme une philosophie du salut à l'usage des classes déshéritées. Son Jésus est une pure fiction littéraire; on ne peut donc considérer le Maître qui paraît dans nos Evangiles, dérivés de cet *Urevangelium*, comme le fondateur du christianisme; il en est, au contraire, le produit. Il se présente suivant deux aspects principaux : celui d'un anti-César (*ein Gegenkaiser*) et celui d'une figure idéale (*Idealbild*), proposée aux « dirigeants » et construite conformément aux besoins et aux aspirations de la démocratie.

Au reste, nous ne voyons plus l'image originale qu'à travers plusieurs retouches, qu'elle a subies, du fait des autres évangélistes, au cours du IIe siècle, époque où il convient de placer toute la littérature néo-testamentaire, à commencer par les lettres attribuées à Paul (3). Mais, si le christianisme n'a pas été fondé par Jésus, comment est-il donc né? L'imagination de l'*Urevangelist* n'a évidemment pas suffi à enfanter, avec les mythes, les causes qui ont assuré leur succès; et, les mythes mêmes, il ne les a pas faits de rien; proprement, il a organisé le christianisme premier, il ne l'a pas inventé. Voici comme raisonne Bauer : Les auteurs profanes du Ier siècle paraissent ignorer totalement la nouvelle religion, puisqu'ils n'en parlent jamais; donc elle n'existait pas encore; les premières références qui s'y rapportent, chez Tacite, Pline et Suétone, sont du temps de Trajan; donc elle s'est formée graduellement, dans le premier quart du IIe siècle, en vertu des conditions générales de la vie religieuse et philosophique qui prévalent, en ce temps, dans le monde gréco-romain, c'est-à-dire par une auto-combinaison du stoïcisme (4), du néo-platonicisme, et du judaïsme, dénationalisé avec Philon et Josèphe. Ce n'est pas à Jérusalem, c'est à Rome et à Alexandrie que l'œuvre se constitue; l'*Urevangelist* lui donne sa première formule sous Hadrien, mais elle continue de se développer ; nos Evangiles canoniques marquent les retouches successives à l'Evangile premier que son progrès a rendues nécessaires; le quatrième Evangile se place à l'extrême fin du siècle.

Sans descendre dans plus de détails, et sans nous attarder à une réfutation qui peut se confondre avec celle des thèses de Kalthoff, retenons, du système de Bauer, les quatre points que voici : 1° le véritable élément générateur du christianisme est à chercher

dans des spéculations, des besoins, des désirs antérieurs à lui et répandus dans le monde gréco-romain; 2° le Nouveau Testament est une collection de livres tendancieux et apologétiques, de fonds syncrétiste et entièrement étrangers à l'histoire; 3° la chronologie de l'histoire chrétienne primitive prend appui sur le silence des écrivains profanes du Ier siècle; 4° sans aucune référence à un Jésus historique, on peut trouver, dans le monde ancien, tous les facteurs nécessaires à la formation de la foi nouvelle.

Durant les vingt années qui ont suivi son dernier grand livre, des opinions plus ou moins analogues à celles de Bauer, et justifiées par des arguments semblables, se sont plusieurs fois produites (5), mais les progrès accomplis peu à peu dans notre connaissance du milieu juif et syrien ont montré l'étroitesse et la fragilité de leur base. Bauer, par exemple, niait que le contenu de l'Evangile, les créations populaires (*Volksdichtungen* = les mythes de Strauss) mises en œuvre par les évangélistes, fussent palestiniens; il niait l'espérance messianique, l'attente du roi régénérateur d'Israël; or, une étude attentive de l'apocalyptique juive a prouvé qu'il avait tort. D'autre part, nous pénétrons bien plus avant que lui dans les combinaisons religieuses où se mêlaient les mythes de la Mésopotamie, de l'Iran et de la Syrie, vers le début de notre ère, et, entre elles et le christianisme, se manifestent des ressemblances à tout le moins dignes de remarque; s'il est le produit de la fiction, Jésus nous paraît beaucoup plus près d'un des dieux orientaux qui meurent et ressuscitent, de Tammouz, d'Adonis, d'Attis, que d'un sage selon Sénèque, même corrigé par un Philon. Mais, à mesure que le progrès de la science des religions ruinait les thèses de l'école de Bauer, d'accord avec celui de l'exégèse néo-testamen-

taire, il préparait leur restauration sur de plus larges assises. Drews a raison de remarquer qu'après les recherches approfondies de la théologie critique et historique du protestantisme, la mise en question de l'existence de Jésus perd son air de paradoxe (6). La théologie libérale, en prouvant que le Christ de la foi traditionnelle se place hors de l'histoire, en découvrant dans les Evangiles des écrits composites, où se rencontrent et se combinent des influences et des conceptions de milieux différents et d'âges successifs, a paru d'avance justifier la conclusion radicale : Jésus lui-même est une construction mythique. Or, cette conclusion, les théologiens libéraux ne l'acceptent pas et même, en prenant pour base les traits de la figure de Jésus que, disent-ils, les textes laissent encore apercevoir, ils cherchent à restaurer sa personnalité tout entière et, par là, ils prêtent le flanc à la critique radicale, qui leur reproche de construire un Jésus selon leur propre christologie, tout comme les évangélistes du Ier siècle ont édifié le Christ synoptique. Comme, d'autre part, les théologiens conservateurs s'unissent aux radicaux pour dénier l'existence au Jésus de la théologie libérale, et qu'ils n'ont peut-être pas tort, il peut paraître, aux hommes indépendants, logique de penser que si ni le Jésus traditionnel ni le Jésus libéral n'appartiennent à la réalité, il n'a existé aucun Jésus, ou que, s'il en a existé un, c'est comme s'il n'avait point vécu, puisque nous ne savons absolument rien de lui et qu'en tout cas sa vie fut sans rapport avec le récit évangélique.

Enfin si la méthode comparative, la *Religionsgeschichtliche Methode*, rend de précieux services pour expliquer bien des représentations, ou conceptions, qui se rencontrent dans les textes néo-testamentaires, on comprend qu'il suffise de l'appliquer avec le parti-pris de lui faire expliquer tout pour qu'elle rende

compte, toute seule, suivant une vraisemblance plus ou mois grande, et de la figure du Jésus synoptique et du fait chrétien primitif tout entier; elle est, en effet, l'arme de prédilection des radicaux.

Ainsi les propositions hardies que nous allons examiner sont tout autre chose que des paradoxes inconsidérés, lancés par quelques critiques improvisés et excentriques; elles marquent la suite de recherches déjà anciennes et si, sûrement, elles exagèrent et, peut-être, faussent entièrement les enquêtes de l'exégèse libérale et de la jeune science des religions, elles font plus que s'en servir; elles en procèdent elles-mêmes assez logiquement.

Analyser, même sommairement, et l'un après l'autre, les principaux écrits où elles s'expriment, nous entraînerait très loin, sans grand profit (7). Fort heureusement il est possible d'abréger. Les arguments négatifs, mis en avant par les divers radicaux, sont à peu près les mêmes; chacun a ceux qu'il préfère, mais il accepte volontiers d'y ajouter ceux des autres; en revanche, l'accord cesse lorsqu'il s'agit d'expliquer le fait chrétien, et si plusieurs des systèmes de reconstruction sont assez étroitement apparentés, d'autres leur semblent tout à fait inconciliables et chacun garde, en tout cas, son originalité. Nous grouperons donc en un seul tableau les arguments négatifs, puis nous prendrons une idée des principaux systèmes proposés pour expliquer le christianisme sans Jésus; enfin nous en raisonnerons, pour en juger.

II. — Réquisitoire contre la théologie libérale. — Schéma de l'argumentation des négateurs. — Le silence des contemporains de Jésus, païens et juifs.

C'est à la théologie dite scientifique que nos néga-

teurs s'en prennent d'abord; comme elle a ruiné la théologie traditionnelle, il faut, en effet, qu'ils la ruinent elle-même, pour établir la table rase sur laquelle ils bâtiront à leur tour.

Ils prétendent appliquer ses méthodes, mais avec plus de logique et de rigueur qu'elle ; ils acceptent ses conclusions critiques, en tant qu'elles détruisent les affirmations de la tradition, mais, en ce qu'elle prétend donner du Jésus historique une représentation exacte, encore que fragmentaire, ils l'accablent d'invectives et de sarcasmes; à leur sens, elle ne peut tenter pareille entreprise qu'en dépassant ses propres principes. Elle croit que, sous les « écorces » qui recouvrent présentement la réalité du Christ évangélique, il reste un « noyau » solide qu'elle peut atteindre? Que ne se pénètre-t-elle de la remarque de Wrede : « Quand on prétend travailler sur un noyau historique, il faut le toucher réellement... Où est l'indice qui distingue les diverses couches rédactionnelles ? Nous nous trouvons placés en face de la représentation que la communauté se faisait (de Jésus au temps de la rédaction de l'Evangile) et nous ne descendons pas plus avant » ? (8) Elle s'imagine qu'elle a restauré le vrai Jésus? Qu'elle écoute donc Schweitzer (9) et fasse pénitence : « Il n'y a rien de plus négatif que le résultat des recherches sur la vie de Jésus. Ce Jésus de Nazareth, qui se lève comme Messie, qui prêche la morale du Royaume de Dieu, qui fonde sur terre le Royaume des cieux et qui meurt pour donner à son œuvre la consécration, n'a jamais existé. C'est une figure que le rationalisme a esquissée, le libéralisme animée et la théologie moderne habillée de science historique. » Elle ne veut pas admettre que le christianisme soit même concevable sans Jésus? Alors, pourquoi Wernle avoue-t-il que « la christologie était presque prête avant que Jésus ne parût

sur la terre (10) »? Au vrai, cette théologie, qui se prétend scientifique, n'est que « l'art de la virtuosité dans la sophistique », un « alexandrinisme » stérile et vain, qui se trouve aujourd'hui aussi loin de la science que de la foi (11). De la science, car sa façon de découper le Nouveau Testament en tranches n'a rien de scientifique ; ses ciseaux restent théologiques et retranchent ce qui ne leur convient pas ; ce n'est point à une critique réellement indépendante qu'ils complaisent, mais à des convictions confessionnelles. De la foi, car, en fait, le Nouveau Testament est un document historique sur l'établissement du christianisme catholique, et les Eglises catholiques, la romaine aussi bien que la grecque, sont seules demeurées fidèles à la tradition authentique du christianisme primitif, qui est une religion de communauté (*Gemeinschaftsreligion*) au sens strict; le protestantisme libéral, quand il prétend fonder sa foi en Christ sur les Evangiles, se place hors de l'histoire; les amputations arbitraires qu'il fait subir à leur contenu le réduisent à quelque chose d'irréel, sur quoi aucune foi religieuse solide ne se peut fonder. Quand un Bousset se demande : « Que savons-nous de Jésus? » il ne répond pas à la question par *ce qu'il en sait*, mais bien par *ce qu'il en croit*, et ses complices en théologie (*seine theologischen Parteigenossen*) font tout comme lui. (12) Inconsciemment sans doute, mais certainement, tous ces *épigones* de la théologie libérale se sont rendus incapables de penser en véritables historiens, parce que leurs recherches critiques s'inspirent du désir intéressé de faire pièce à la théologie catholique romaine, et parce que, cependant, ils n'arrivent pas à se libérer du besoin de l'autorité. Et c'est pourquoi ils se cramponnent « au fétu de paille » qu'est leur Jésus historique, car en lui, tout justement, ils placent le principe de cette autorité dont

ils ne savent pas se passer encore et dont, au demeurant, l'application leur profite à eux-mêmes : « Christ est grand et je suis son prophète », voilà ce que chacun d'eux pense, s'il n'ose pas le dire, et il croit détenir le secret des paroles « authentiques » du Maître (13). Tout observateur impartial peut aujourd'hui constater « qu'à défaut d'une certitude historique, le nom de Jésus est devenu, pour la théologie protestante, un simple vase dans lequel chaque théologien déverse le contenu de sa propre pensée. » Ainsi Philon traitait-il Moïse, au mépris de toute réalité. En ce pseudo-Jésus se rencontrent tous les contrastes, et telle est son élasticité que conservateurs et libéraux peuvent se réclamer de lui. « D'après Harnack, ce n'était point un faiseur de miracles, et cependant il a fait des miracles ; il n'a point ressuscité, et pourtant il est ressuscité ; ce n'était point le Messie, et pourtant c'est le Messie. » Ni sa foi, ni sa pensée, ni sa morale, ni rien de lui ne portent la marque de la vie (14).

J'ai emprunté les termes de ce réquisitoire contre la théologie libérale et sa représentation du Christ à Kalthoff et à Drews, mais le fonds s'en retrouve chez B. Smith, Robertson, ou n'importe lequel des négateurs. Leurs adversaires exécutés, il leur reste à se débarrasser des divers témoignages qui semblent établir l'historicité de Jésus.

On peut ramener tous les arguments qu'ils leur opposent à deux principaux : 1° la littérature contemporaine de Jésus, en dehors des écrits chrétiens, ne nous dit rien de lui, et un tel silence reste inconcevable si le récit évangélique est historique ; 2° la littérature néo-testamentaire, avec ses contradictions, ses interpolations, ses invraisemblances, et surtout avec les étonnantes libertés que ses divers rédacteurs prennent pour organiser à leur guise les éléments de leur récit, ne peut être considérée comme source

d'histoire véritable. Les deux arguments se complètent et se soutiennent l'un l'autre.

« Sur l'exécution d'un Christus sous Ponce-Pilate, écrit Kalthoff, ou seulement sur la vie d'un homme sur qui l'on puisse fonder les récits des Évangiles, il ne se trouve pas dans la littérature profane contemporaine, ni dans celle de l'époque suivante, un seul témoignage digne de confiance. » Il en va de même de la littérature juive (15). Tous les adversaires de l'historicité de Jésus approuvent cette affirmation et n'ont, d'ailleurs, aucune peine à démontrer que les prétendus témoignages de Tacite, de Suétone, de Pline, de Celse ne prouvent rien du tout, du seul fait qu'ils peuvent n'être qu'un écho de la tradition chrétienne(16). Ils jugent ce silence très inquiétant, aussi bien que celui des écrivains juifs : celui de Philon, qui avait fait de « l'ère de Pilate » l'objet d'une exposition détaillée et se montre assez au courant de ce qui se passe de son temps en Palestine ; celui de Juste de Tibériade, attesté par Photius, et surtout celui de Josèphe. Les deux passages de nos exemplaires de cet écrivain qui portent le nom de Jésus (*Ant.*, 18, 3, 3 et 20, 9, 1) sont interpolés et, quand bien même le second, celui qui a trait à « Jacques, frère de Jésus, soi-disant Christ » serait authentique, quand bien même Josèphe aurait entendu parler d'un pareil Jésus, il n'y aurait aucun avantage à en tirer quant à la réalité du Christ des Evangiles, car la question n'est pas de savoir s'il a vécu un Jésus qu'on peut appeler « le soi-disant Christ », mais bien comment le Jésus que les Evangiles nous donnent comme le Christ doit être compris (Kalthoff). (17) Ce n'est pas une façon de résoudre la difficulté que de dire, avec Jülicher, que Josèphe n'a pas voulu compromettre ses compatriotes auprès des Romains en avouant que ces chrétiens, qui ont si mauvaise réputation, sont les rejetons des

Juifs, d'autant que Jülicher admet l'authenticité du passage où il est question de la lapidation de Jacques, frère de Jésus : Josèphe aurait donc, un instant, oublié sa crainte ? (Jensen.) Mais, dit-on, il ne veut pas faire d'allusion à un mouvement messianiste, parce que le messianisme juif préoccupait toujours les Romains? Alors, pourquoi a-t-il parlé de la prédication de Jean-Baptiste qui semble bien avoir fait craindre à Hérode Antipas une agitation populaire? L'aveu, sous quelques précautions de langage, s'en lit en *Ant.*, 18, 5, 2. Or, qu'un chroniqueur aussi loquace que Josèphe paraisse savoir quelque chose de Jean et rien de Jésus, c'est comme si un historien contemporain de la Réforme était renseigné sur Zwingle et ignorait tout de Luther. (B. Smith.)

Si donc il est prouvé que jusqu'au temps où la diffusion des Evangiles suffit à expliquer toutes les mentions que la littérature profane peut faire de Jésus, on ne peut en relever aucune dans ses œuvres, c'est là une présomption contre l'historicité de Jésus, attendu que les écrivains profanes n'avaient, en l'espèce, aucune raison de taire ce qu'ils savaient. Puisque le christianisme n'offrait à leurs yeux qu'une pernicieuse et méprisable superstition, ils ne pouvaient que trouver plaisir à rappeler que son fondateur avait été un criminel mis en croix à Jérusalem. Nous ne possédons plus qu'une partie de cette littérature profane, sans doute, mais il est invraisemblable que les chrétiens aient laissé perdre des indications, données par des païens, sur leurs origines, alors qu'en plusieurs circonstances ils nous paraissent fort appliqués à les recueillir. Si, tout de même, on soutenait que les écrivains grecs et romains ont pu ne prendre aux circonstances et aux suites de la crucifixion qu'assez peu d'intérêt pour n'en rien dire, il reste le silence des Juifs, et particulièrement de Josèphe, un

Palestinien, un professionnel de la chronique et de l'histoire. Comment aurait-il pu ne rien savoir? Et s'il savait, pourquoi se serait-il tu ? Sympathique aux chrétiens, il n'aurait pas manqué une si bonne occasion de rendre à leur foi un inestimable service ; Juif orthodoxe, comme il paraît bien avoir été, il a sûrement pensé que ses compatriotes avaient eu raison de récuser le prétendant messianique et de se débarrasser de lui ; pourquoi ne pas le dire? Les faits en eux-mêmes, mise à part toute interprétation personnelle, présentaient de l'intérêt; pourquoi les cacher ? Une seule explication, qui confirme la présomption tirée du silence de la littérature profane, rend compte de celui de la littérature juive, c'est que Jésus n'a pas existé comme personnalité historique (18).

Mais, les témoignages païens et juifs écartés, il reste celui de la littérature chrétienne, des Evangiles, des Epîtres pauliniennes et des Actes des Apôtres, voire celui des Pères apostoliques ; les négateurs croient pouvoir le réduire à néant par une critique vraiment scientifique. J'exposerai avec quelques détails, et à titre d'exemple, la théorie de Kalthoff, dont on parle présentement moins que des autres et qui, pourtant, demeure leur fondement; puis j'indiquerai les principales modifications et les compléments les plus intéressants que les autres champions du radicalisme y ont apportés.

III. — La théorie de Kalthoff sur les témoignages néo-testamentaires. — Les Evangiles : leurs caractères. — Leur composition. — Leur forme apocalyptique et leur fonds social. — Leur affabulation. — Les Épitres pauliniennes. — Le reste de la littérature chrétienne primitive. — Arguments archéologiques.

Les théologiens libéraux les plus hardis, Gunkel,

par exemple, persistent à affirmer qu'après le plus rigoureux criblage des Evangiles, il reste « une bonne matière historique » utilisable « pour la reconstruction de la personnalité terrestre de Jésus ». Kalthoff, tout au contraire, estime que le minimum auquel s'arrête une critique vraiment libre est « comme rien » et que les Evangiles ne suffisent pas à prouver l'existence de Jésus. Une seule constatation ferme se dégage de leurs récits, c'est que leur Jésus perd toute espèce de sens si on le détache du Christ; on ne saurait douter un instant qu'ils n'ont pas été rédigés pour nous raconter ceci ou cela sur un certain Jésus, mais seulement pour nous dépeindre « leur Christ. » Nous sommes vraiment en présence d'écrits de forme apocalyptique plus ou moins déguisée : ils nous *révèlent* une vérité, qui est le Christ. Au reste, les autres livres du Nouveau Testament procèdent du même genre, et ce n'est point surprenant, puisque leurs auteurs ont appris à écrire dans les synagogues juives, où soufflait l'esprit apocalyptique; ils ont personnifié le Christ suivant le procédé qui, de tendances ou d'opinions collectives, tirera les types d'Ebion, d'Elksaï et de Simon, le père de toutes les hérésies : ils ont fait de Jésus l'expression vivante de la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu. Sources d'histoire assurément, les Evangiles « ne sont pas des documents de l'histoire d'un individu, mais bien d'un mouvement social, d'où sortira l'organisation de la société catholique (19). » Aussi bien nos quatre Evangiles canoniques forment un groupe d'éléments connexes; de ce que le IVe semble mettre en œuvre des idées d'un autre ordre que les trois autres, on n'en peut rien tirer pour ou contre sa valeur historique par rapport à Jésus; il n'est ni plus ni moins apocalyptique que les Synoptiques, il est seulement plus hellénisé. Un grand tumulte social marque le début de l'ère chré-

4

tienne : nos quatre Evangiles nous représentent les principaux courants qui s'y combinent ou s'y combattent ; leur unité est en ce qu'ils nous donnent, dans leur ensemble, le *processus* de l'établissement de l'Eglise ; leur variété tient à ce que leurs auteurs n'ont pas eu devant les yeux les mêmes phases de ce *processus;* mais, au regard d'une représentation vraiment humaine du Christ, il n'y a pas entre les Synoptiques et Jean « l'épaisseur d'un cheveu » de différence. Le Christ johannique ne se place guère plus hors de la réalité que le Jésus synoptique, né d'une Vierge, ressuscité le troisième jour et enlevé tout vif au ciel. L'apocalyptique juive a fourni aux quatre rédacteurs leurs procédés d'exposition et leurs tendances, leurs apparitions d'anges, leur perspective, qui est celle de l'au-delà, leur attente du jugement dernier et aussi leur thème du Royaume de Dieu, conçu comme réel, selon les prophéties, et qui est déjà, en même temps, « l'arbre gigantesque de l'Eglise universelle, sous les rameaux duquel les peuples de la terre doivent habiter. » Or, évidemment, « ce Royaume de Dieu (*Gottesstaat*) et le Christ vont ensemble, comme l'expression et l'idée, comme la réalité et le principe ; et le Christ des Evangiles cache, sous le voile d'une exposition en style apocalyptique, un morceau de l'histoire de ce mouvement vers la réalisation de la cité de Dieu, dont les commencements sont à chercher dans les tentatives de réformes sociales des prophètes (20). »

Des écrits apocalyptiques, nos Evangiles ont le mépris absolu de la chronologie et de l'exactitude matérielle ; les noms propres, eux-mêmes, ne sont garantis par rien ; ils ne viennent que pour authentifier, selon le goût populaire, les affirmations dissimulées sous les récits de l'auteur, qui a toujours son intention (21). Lorsqu'on nous dit, par exemple, que

Jésus a été crucifié par Ponce-Pilate, il s'agit tout simplement de fixer un fait contesté par une localisation en apparence précise. C'est en s'inspirant de la même préoccupation que l'auteur des *Actes* d'Ignace fera attester à Trajan lui-même la réalité de la crucifixion, contre les *docètes* qui la niaient, en lui prêtant cette question au martyr : « *Parles-tu de celui qui a été crucifié sous Ponce-Pilate ?* » (24)

Mais les exégètes découvrent dans nos Evangiles, au moins dans les Synoptiques, plusieurs couches rédactionnelles ; ils se fondent sur des contradictions et des divergences de détail pour affirmer que le texte premier a été plusieurs fois repris et remanié, avant que de se fixer en l'état où nous le possédons, et ils inclinent à croire que ces retouches l'ont éloigné de l'histoire. Erreur, déclare Kalthoff : la première rédaction n'était pas plus *historique* que les autres, mais le messianisme a évolué avant que de s'arrêter au christianisme catholique, et les diverses couches rédactionnelles répondent tout simplement aux principales étapes qu'il a franchies. Pareille thèse suppose nécessairement que l'ancienne Eglise s'est faite consciemment complice de l'*Urevangelist*, du premier rédacteur, qu'elle a su qu'il ne parlait que par symboles, et que son Jésus n'était qu'une fiction. Telle est bien, en effet, l'opinion de Kalthoff ; et comment, dit-il, si l'Eglise avait cru à l'historicité du Christ, aurait-elle fait place dans son canon au IVe Evangile, qui ne souffle mot de l'institution de l'Eucharistie et donne de l'activité de Jésus une localisation géographique (Jérusalem et les environs) différente de celle des Synoptiques (la Galilée), et, de la Passion, une chronologie contradictoire à la leur ? Désaccords qui conduisent à d'insurmontables difficultés si on traite les propos évangéliques comme des affirmations historiques, mais divergences sans importance

et quasi toutes de forme si on les rapporte à des récits apocalyptiques (23).

Apocalyptiques, d'ailleurs, ils ne le sont que par leur forme, car leur fonds véritable est social. Des mots comme : « Malheur à vous, riches ! » ou « Bienheureux les pauvres ! » ou l'insistance sur les origines prolétariennes de Jésus, fils d'un charpentier et né dans l'humilité, jettent une vive lueur sur les intentions de l'ensemble du récit évangélique. Il faut voir dans les sentences prêtées au Christ (les *Logia* des exégètes), un recueil où se combinent les opinions sociales des Prophètes avec les conceptions individualistes du judaïsme postérieur, un florilège de règles éthiques et sociales essentiellement pratiques (24).

En soi, donc, l'Evangile est né de la préoccupation toute sociale de l'avènement du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'ère de justice et de bonheur pour les pauvres et les déshérités. Il semble aisé de voir en quoi chacun des rédacteurs de nos quatre textes canoniques a donné une expression originale au rêve commun : en *Mc*, le plus ancien (a,) pas de récit de l'enfance ; Jésus n'est que « l'incarnation du mystère de l'Eglise », d'où il faut conclure que l'Evangéliste a eu tendance à subordonner le côté social du messianisme à son côté purement religieux. Entre *Mt* et *Lc*, se marque cette différence que, dans le premier, le front de la bataille messianique est plutôt tourné contre la hiérarchie sociale, dans le second plutôt contre « les représentants du capitalisme » ; *Lc* lance ses mots les plus durs contre le riche, *Mt*, contre le scribe et le pharisien; ce sont les deux faces d'un seul problème. La situation ne paraît déjà plus la

(a) J'emploierai dorénavant les abréviations suivantes : *Mc* = *Marc; Mt* = *Matthieu; Lc* = *Luc; Jn* = *Jean*, pour désigner les quatre Evangiles.

même dans le IV[e] Evangile : le sous-sol prolétarien fondamental (*der proletarische Hintergrund*) s'est dès lors effondré, car ce n'est plus chez les déshérités du monde que nous transportent les noces de Cana. Sans doute, l'aristocratie (*die Obersten*) ne croit pas encore à Jésus, et ses fidèles viennent du peuple, détesté des puissants parce qu'il ne comprend pas la Loi; déjà pourtant paraissent en bonne posture « les tenants du rang social et de la possession », tels Joseph d'Arimathie ou Nicodème. Qui sait s'il ne faudrait pas voir dans ce fait un souvenir de Flavius Clemens, qui, au temps de Domitien, paraît avoir été le premier patricien connu qui se soit affilié à la communauté chrétienne (25)?

Nous touchons ici au procédé employé par Kalthoff pour expliquer ce que l'on pourrait appeler l'affabulation du roman évangélique; il pense bien que les détails n'en sont pas sortis tous de l'imagination du narrateur, que beaucoup représentent des traits empruntés par lui, avec les accommodements convenables, à la réalité qu'il connaît, au milieu où il vit. Les acteurs du drame, par exemple, peuvent, chacun pris à part, bien entendu, et toutes réserves faites sur le rapport que l'évangéliste établit entre eux, correspondre à des personnages réels. Il n'est même pas impossible qu'un des nombreux messianistes juifs des environs de l'ère chrétienne ait eu nom Jésus, et que l'*Urevangelist* ait emprunté quelques traits à un certain Pierre, à un certain Jean; mais n'oublions pas les habitudes du genre apocalyptique, et puisque le Nabuchodonosor du *Livre de Daniel*, c'est Antiochus Epiphane, contemporain du rédacteur, l'Evangéliste ne cacherait-il pas, sous le nom de Ponce-Pilate, quelque plus récent tourmenteur des chrétiens? Et Kalthoff songe à Pline, qui a exécuté, en Bithynie, le premier arrêt d'Etat contre les frères. Dans

les Evangiles, Pilate paraît poussé par les Juifs, mais, outre qu'il n'est peut-être pas impossible de deviner aussi leur influence dans la fameuse lettre du gouverneur à Trajan, il ne faut pas oublier qu'au temps de cet empereur, les chrétiens se trouvent pris entre deux haines : celle de l'Etat et celle des Juifs, particulièrement aux approches de la grande révolte, qui éclatera en 116 et qui se prépare au moment où se produisent les incidents de Bithynie (en 112) (26). Autre exemple : c'est Judas qui livre Jésus ; ce ne peut être un personnage tout à fait historique, puisque Jésus n'a pas existé, mais il représente une collectivité : il incarne « la clique des délateurs », dont le zèle s'est exercé contre les chrétiens, comme le prouve la lettre de Pline (27).

Après les hommes, les faits : qu'est-ce, par exemple, que la fuite en Egypte, sinon la preuve que le rédacteur matthéen a conscience que le mouvement chrétien trouve un de ses centres d'expansion dans le judaïsme alexandrin (28)? L'Evangile nous montre le Christ en perpétuel combat pour les possédés contre les démons, qui, d'ailleurs, sont les premiers à le proclamer Messie et à confesser qu'il est venu pour les expulser; leur chef, Satan, fait des miracles pour le gagner. Qu'est-ce que tout cela veut dire? Simplement qu'il circule des messianistes *démoniaques*, chez lesquels les idées sociales révolutionnaires se transposent en ivresse apocalyptique, phénomène bien connu, dont les Flagellants du moyen-âge nous offrent un autre type, et signe précurseur, dans les masses populaires, d'une profonde fermentation sociale (29). Et qu'est-ce encore que l'Eucharistie, sinon le symbole de l'Eglise elle-même, qui est le corps du Christ et offre le pain et le vin aux fidèles en aliment spirituel (*zur Seelenspeise*) ? Si l'Eucharistie sortait d'une institution véritable, par un vrai Christ, pourquoi

aucun des apologètes chrétiens du temps d'Hadrien ne songe-t-il à opposer aux calomnies païennes contre la Cène, le récit de son institution par Jésus? L'Eglise n'a point inventé ce symbole d'union fraternelle : le monde païen et le juif lui en offraient des modèles qu'elle a imités (30). La Passion et la mort du Christ ne sont pas davantage de simples fictions, des incidents édifiants disposés pour bien conclure un roman pieux : l'histoire du christianisme, même considérée dans l'ensemble de son évolution, est dominée par un symbole : la Croix, « l'instrument du martyre des esclaves, la figure de la misère des déshérités » ; elle se dresse, pour le prolétariat, comme un signe de combat et de victoire, de même qu'au temps de la Renaissance, la sandale (*Bundschuh*) devient, pour les paysans, le signe de leur sujétion et, en même temps, celui de leur union contre la servitude (a). Originairement le christianisme était la religion de la croix; la Passion, la crucifixion, la résurrection ne sont donc pas à considérer comme des « histoires », mais comme la figuration nécessaire et le témoignage de l'épreuve du feu (*Feuerprobe*) que le mouvement socialo-messianique a subie et qui a rendu invincible la foi qu'il a engendrée (31).

Les Evangiles représentent donc une construction où se trouvent exposés, sous la forme symbolique d'une sorte de biographie, les débuts d'un mouvement social à tendance messianique, qui évolue très vite vers une organisation purement religieuse, vers l'Eglise catholique; ils s'expliquent parfaitement bien sans supposer qu'ils nous parlent d'un vrai Jésus, et, même, cette supposition les rend inintelligibles. Le seul témoignage qui vaille la peine qu'on s'y

(a) Allusion à la ligue du Bundschuh qui précède la guerre des paysans (1525) en Allemagne.

arrête, en faveur de ce prétendu Jésus historique, est celui de Paul. Mais Kalthoff ne balance pas : il répudie l'authenticité des Epîtres attribuées à l'apôtre. Son argument principal est que l'auteur des *Actes des Apôtres*, représenté par la tradition comme un disciple de Paul, ne fait pas mention de ces lettres et semble les ignorer. En ce qui regarde spécialement l'*Epître aux Romains*, il remarque que des chrétiens qui ont écrit à Rome très anciennement, comme l'auteur de la *Prima Clementis*, ou celui du *Pasteur*, ne portent aucune trace de son influence, et que, d'autre part, si, quand Paul arrive à Rome pour être jugé, la communauté l'ignore, ainsi qu'en témoignent les *Actes* (28,21), c'est qu'il ne lui a pas écrit quelques années auparavant. Kalthoff ne conteste pas l'existence de Paul, mais il refuse de lui attribuer les lettres qui nous restent sous son nom et dont la critique interne prouve, à son sens, le caractère artificiel. L'*Epître aux Galates*, par exemple, ne répond à aucune réalité géographique ; l'*Epître aux Romains* est faite de pièces et de morceaux hétérogènes. Sur cette question, Kalthoff se contente de faire siens les arguments des hypercritiques hollandais (32).

Au reste, qu'est-ce que ces Epîtres nous apprennent donc sur Jésus? Leur auteur n'a certainement pas connu un Christ historique ; il s'inspire de son Christ à peu près comme les prophètes juifs s'inspirent de Iahwé, en lui rapportant leurs prédictions et interdictions, qu'ils n'ont assurément jamais reçues d'un Iahwé « individuel et historique. » Il convient de noter que l'auteur de l'*Epître aux Galates* (1 et 2), en mentionnant ses relations avec la communauté de Jérusalem, a bien soin de proclamer qu'il n'a pas reçu l'Evangile d'un homme. Donc, ce qu'a dit et pensé de Jésus le vrai Paul, nous l'ignorons, et ce qu'en écrit le pseudo-Paul des Epîtres ne nous en ap-

prend rien, sinon qu'il n'en sait rien et ne le conçoit que comme un personnage surnaturel, présenté comme garant de thèses de pure spéculation mystique (33).

La lecture des autres livres du Nouveau Testament et des ouvrages partis de la plume des anciens chrétiens, de ceux qu'on nomme les Pères apostoliques, donne une impression analogue : le Christ n'y apparaît jamais comme « un individu historique » ; il y est « l'idée » personnifiée, le principe transcendant de l'Eglise ; ainsi que le dit le pseudo-Ignace dans sa lettre aux Philippiens, il tient la place de la Loi juive. La communauté, c'est « le corps du Christ », et quand le même pseudo-Ignace écrit aux Smyrniens (7, 1) que le Christ est « toujours dans la chair », il exprime une idée du même ordre. Et les docètes, fort actifs en ce temps-là, ne voulaient que bien marquer le vrai caractère du Christ, qui est d'être tout symbolique, quand ils affirmaient que sa chair n'avait jamais été qu'apparente. Quand les Pères apostoliques avancent que le Christ a été « vraiment Dieu », entendons que l'Eglise participe de l'absolu divin et de la plénitude de la puissance divine, et quand ils disent qu'il a été « vraiment homme », cela signifie que l'*Absolutheit* de l'Eglise n'existe pas en vue du ciel, mais pour la terre, qu'elle n'est pas métaphysique, mais réelle et qu'elle vaut pour les choses visibles (34).

Ainsi tous les textes invoqués, à la fois par la tradition et par la théologie libérale, pour justifier la croyance à l'existence historique de Jésus, quand ils ont passé par l'exégèse de Kalthoff, non seulement ne prouvent plus ce qu'on croyait, mais concourent tous à prouver le contraire; c'est à savoir que Jésus n'est qu'une « Idée » personnifiée. Et Kalthoff tient encore en réserve divers arguments pour affermir ses conclusions. Celui-ci par exemple : sur les fresques

des Catacombes, la figure du Bon Pasteur est toujours imberbe et juvénile ; elle ne peut représenter « un Jésus historique, le fils du charpentier de Nazareth » ; elle symbolise la jeune communauté chrétienne « qui, comme le vrai Christ, porte les faibles et guide ceux qui s'égarent. » Dans les Catacombes encore, le Christ est souvent figuré par un poisson qui, continuation chrétienne du Mithracisme, s'offre, en sacrement, à la manducation des fidèles, comme un mets d'immortalité; qui ne sent par là, chez les anciens chrétiens, la conscience de la vérité : Jésus est un symbole? En somme, qu'est-ce que ce sacrifice du dieu et cette communion en lui, que célèbre la communauté chrétienne, sinon l'exact équivalent des mythes et des rites du même ordre qui se rencontrent dans plusieurs autres religions orientales? Mithra, Attis, Adonis ou Tammouz, prototypes de Jésus, n'ont pas plus de réalité historique que lui et, comme lui, ils ont une histoire. Ici et là les prétendus faits se réduisent à des symboles. Que dans la grande marée messianique qui a fait le christianisme, un certain Jésus, prétendant Messie (*Christuspraetendent*) ait vécu, ce n'est pas impossible en soi; mais l'histoire évangélique reste toute étrangère à cet homme, dont l'existence problématique n'offre pour nous aucun intérêt (35).

IV. — Les autres négateurs en face des textes. — Robertson : le Christ de l'Evangile et celui de Paul. — Jensen : la légende de Gilgamesch et la vie de Jésus. — Les *Epîtres* pauliniennes et les *Actes :* les deux Paul.

Tous les radicaux n'acceptent pas l'explication « sociale » que Kalthoff donne de ces symboles et chacun a son système pour les interpréter ; mais tous

admettent les négations qu'il oppose à la valeur documentaire des Evangiles, et des écrits néo-testamentaires en général, touchant l'existence de Jésus : je me contente d'indiquer brièvement sur quels points particuliers les principaux d'entre eux mettent l'accent.

Robertson est surtout frappé du peu d'autorité que laissent aux Evangiles la manière dont ils ont été composés : ce n'est pas assez de dire que ce sont des documents tardifs, il faut encore bien marquer qu'ils se sont accrus des additions de plusieurs générations et que leurs plus anciennes sections se placent loin de l'époque qu'ils prétendent représenter. La partie la plus vieille des Epîtres pauliniennes ne montre aucune connaissance d'une biographie ni d'un enseignement de Jésus, ce qui suggère l'idée que le Jésus dont parle Paul doit être beaucoup plus éloigné de son temps qu'on ne le pense d'ordinaire. Il n'y a donc, dans l'enseignement de nos Evangiles, aucune garantie qui puisse se rapporter au chimérique fondateur, dans lequel Paul lui-même ne voit qu'un fantôme crucifié (*only a crucified phantom*) (36). Nous sommes en face d'une œuvre collective. Mais on objecte que le Christ évangélique présente une véritable unité spirituelle, qui exclut l'idée d'une mosaïque littéraire : cette unité, répond Robertson, existe parce qu'on l'a faite. Les sentences et discours prêtés à Jésus ne sont que des compilations, dont les éléments se trouvaient en Israël ; de même la personnalité de Jésus est un tissu de fictions poétiques, dont l'assemblage procède de l'imagination qui a façonné ailleurs Dionysos ou Buddha. « Comme l'homme a fait ses dieux, il a « fait ses christs ; il serait étrange que la faculté qui a « enfanté les uns n'ait pas pu créer les autres ». Au reste, que les Evangiles soient « substantiellement » des fictions, on s'en doit convaincre en les rappro-

chant des Epîtres pauliniennes; celles-ci ont été interpolées, sans aucun doute, en maint endroit; elles portent cependant témoignage d'un culte, juif d'origine, dans lequel un Jésus crucifié, appelé le Messie, ou le Christ, ou l'Oint, figure au titre de victime volontaire et salutaire; et, ce Jésus n'est, à aucun degré, un prédicateur ni un faiseur de miracles, comme celui des Evangiles; le récit évangélique ne mérite donc pas confiance (37).

Les positions de Jensen sont originales. Il se défend de nier l'existence de Jésus; mais, comme il affirme que nous ne savons rien du tout de lui, la concession ne le compromet guère. Dans les Evangiles, il distingue entre le récit et les discours ou sentences. Le récit est légendaire (*sagenhaft*) et ne comporte qu'une explication : c'est une transposition, dans la tribu de Zébulon, de la légende babylonienne de Gilgamesch (40), laquelle avait déjà trouvé diverses expressions, plus ou moins analogues, dans d'autres tribus d'Israël, ainsi qu'une étude diligente des types de héros et prophètes de l'Ancien Testament ne manque pas de l'établir. Autant que nous en pouvons juger, cette légende de Jésus (*Jesus-Sage*) s'apparente étroitement à la légende d'Elisée-Elie (*Elisa-Elias-Sage*), que l'on contait dans la tribu de Manassé; elle a été organisée par un homme de Nazareth et adaptée au milieu nazaréen (38). Cependant, sous les broderies évangéliques, paraissent encore les traits de l'histoire de Gilgamesch et la suite des récits reste à peu près la même dans l'Evangile que dans l'épopée. C'est, du moins, ce que Jensen croit prouver en construisant une synopse avec les traits caractéristiques des deux légendes. Voici un exemple de ces rapprochements soi-disant décisifs (39) :

Au commencement de l'histoire de Jésus, Jean (l'Eabani de la *Jesus-Sage*), est engendré par un miracle, conformément à ce qu'un ange est venu annoncer.	Au commencement de la légende de Gilgamesch, Eabani (le futur compagnon du héros) est créé par un miracle, sur l'ordre des dieux.
Jean vit dans le désert, près du Jourdain.	Eabani vit loin des hommes, dans le désert.
Jean, comme un Nazir (Juif pieux qui a fait un vœu d'abstinence), porte des cheveux non taillés et longs; son habit est fait de poil de chameau et il entoure ses reins d'une ceinture de cuir ou de peau de bête.	Eabani est velu et a de longs cheveux sur la tête. Il est probable qu'il s'habille avec des peaux de bêtes.
Jean vit de ce qu'il trouve dans le désert, de sauterelles et de miel sauvage, et, comme un Nazir, ne boit pas de vin.	Eabani vit, comme les bêtes du désert, de gazon, d'herbes et d'eau.
Jean connaît, par révélation et prophéties, que Jésus vient vers lui.	Un songe annonce à Gilgamesch l'arrivée d'Eabani.

Je m'arrête, ce sont là les rapports les plus frappants ; plus loin l'auteur relève gravement que Xisuthros, autre héros de l'épopée, s'embarque et Jésus aussi ; qu'il essuie une tempête, qui finit par s'apaiser et qu'il en advient de même à Jésus ; que Gilgamesch reproche à Istar sa mauvaise conduite, comme Jean-Baptiste invective Hérode pour avoir épousé sa belle-sœur ; qu'Eabani meurt et que Jean-Baptiste est décapité ; et que, si, en fait, nous ignorons ce que devient Gilgamesch, il doit également mourir, puisque Jésus meurt. Conclusion : les récits évangéliques dérivent de l'épopée de Gilgamesch et ne peu-

vent s'expliquer que par elle ; ils ne sauraient se rapporter à la vie historique de Jésus. — Quant aux *Logia* (a), qui ne dépendent certainement pas de la *Gilgamesch-Sage*, nous ne savons pas de qui, de quel temps, ni d'où ils viennent ; en tout cas, pas de Jésus ; jamais un homme n'a vécu la vie du Jésus évangélique, aussi les propos qui lui sont prêtés restent entièrement en l'air (*gänzlich in der Luft*). Si donc Jésus a existé, il ne se trouve dans les Evangiles aucune tradition historique sur lui (*keine geschichtliche Tradition von ihm.*) (40).

Mais il y a les *Epitres* de Paul et les *Actes?* Jensen s'en débarrasse en raisonnant comme il suit : Les premières, croit-on généralement, auraient été écrites entre 53 et 63 ou 64. D'après son dire, leur auteur a connu les apôtres Pierre, Jean et Jacques, disciples directs de Jésus ; mais il ne nous apprend rien de Jésus lui-même, hormis le nombre de ses apôtres, qui sont douze, la trahison dont il est victime, le souper, qui précède son arrestation, et la crucifixion, tous épisodes des derniers jours. Il ne touche pas aux autres faits concrets (*konkrete Tatsachen*) de la vie de Jésus. Encore faut-il remarquer que ce qu'il dit de la trahison et l'affirmation qu'il y a douze apôtres au moment des apparitions du Christ ressuscité, pourraient bien se heurter (*miteinander kollidieren*) dans la même lettre (I *Cor.*, 11, 23 ; 15, 5), attendu que, d'après la tradition matthéenne et les *Actes*, la trahison de Judas est suivie de sa mort ; c'est donc aux Onze, et non pas aux Douze, que Jésus peut apparaître. Aussi bien, si on accepte comme tout à fait historique le témoignage des *Epitres* pau-

(a) C'est-à-dire le recueil des discours et sentences attribués à Jésus, que l'on considère comme une des sources de nos Evangiles synoptiques.

liniennes, il faudra croire que le Christ était fils de David, qu'il est ressuscité des morts et a pu réellement apparaître comme tel à ses disciples. Tout cela est de la pure légende : sur Jésus et ses disciples l'auteur des lettres pauliniennes n'a pas dit la vérité, ou il a été mystifié, ou il n'a rien su (41).

Alors la question se pose de savoir si le Paul, auteur des *Epitres* et héros des *Actes*, a bien vécu au temps où la tradition le place. Ni Josèphe, ni aucun auteur païen ou chrétien, hormis le rédacteur des *Epitres* et celui des *Actes*, ne nous dit quoi que ce soit de lui. Mais, pourtant, les lettres sont antérieures à 64, puisqu'elles ne contiennent aucune allusion à la catastrophe qui s'abat, cette année là, sur les chrétiens de Rome? Il en serait de même, réplique Jensen, si elles avaient été écrites après l'événement, assez longtemps pour qu'il soit devenu indifférent. N'est-il pas surprenant que ni l'*Epitre aux Romains*, ni même celle *aux Philippiens*, censée écrite de Rome, ne marquent aucune connaissance du milieu romain? Et les *Actes*, que valent-ils ? La personne de Paul mise à part, ils nous entretiennent surtout de l'Ascension et de la descente du Saint-Esprit, qui sont hors de l'histoire, sans aucun doute, et de Simon Pierre; or, de ce qu'ils nous rapportent de ce dernier, il n'est guère qui ne tombe dans le domaine du mythe. Et même, à y bien regarder, leurs récits sur la vie de Paul se ramènent à quelques traits tout aussi mythiques et étrangers à la réalité. Mais, objecte Jülicher, dans les *Actes*, il y a les *Wirberichte*, le *Wirstück*, c'est-à-dire les chapitres où le rédacteur, se donnant comme témoin oculaire, parle à la première personne du pluriel (*wir* = *nous*), et ils constituent, dans la littérature universelle, un des documents qui portent le mieux la marque de l'authenticité. Et Jensen d'affirmer que l'*Iliade* et l'*Odyssée*, que personne ne s'avise d'attri-

buer à un témoin oculaire, sont tout aussi vivants et expressifs que le *Wirstück*, lequel contient d'inadmissibles erreurs, comme de placer Malte dans l'Adriatique, ou de faire guérir par Paul *tous* les malades de l'île. En vérité, le Paul des *Actes*, c'est encore un Gilgamesch (42).

Quant aux *Epitres*, elles s'apparentent à une tradition évangélique analogue à celle de nos synoptiques, mais plus proche de *Lc* que de *Mc*; elles doivent procéder d'un *Lc* quelque peu différent du nôtre, d'un *Proto-Luc* (*Vor-Lukas*), pour ainsi dire. Or, comme *Lc* dépend de *Mc* et que *Mc* est postérieur à 70, il faut placer sensiblement après cette date les *Epitres* de Paul dites *authentiques*, et cette conclusion ne s'accorde pas avec leurs propres affirmations. Jensen ne voit qu'une manière de se tirer d'embarras, c'est de conclure que le Paul des lettres n'est pas celui des *Actes* et que (c'est le seul point qui nous intéresse présentement) les lettres n'apportent, en conséquence, aucun témoignage recevable sur l'histoire traditionnelle de Jésus, laquelle demeure ainsi dépourvue de tout appui (43).

V. — B. Smith. — La connaissance que les Apôtres ont eue de Jésus. — Le témoignage évangélique : le dieu Jésus — Le témoignage paulinien. — A. Drews. — Critique de *Mc*. — Le Christ synoptique, dieu fait homme. — Le témoignage paulinien.

Je n'insisterai pas sur la critique de B. Smith; elle s'accorde sur beaucoup de points avec celle de Drews, à la fois parce que ce dernier a utilisé *Der vorchristliche Jesus* pour composer *Die Christusmythe* et parce que Smith a tenu compte des ouvrages de Drews en écrivant son *Ecce Deus*. Pour Smith, le Nouveau Testa-

ment, dans son ensemble, au lieu de témoigner en faveur de l'existence d'un Jésus historique, témoigne au contraire contre elle : ses récits recouvrent constamment des allégories gnostiques et concrétisent des mythes (44). Le point capital (*Kernpunk*) de toute l'affaire, en ce qui regarde les Evangiles, est le suivant : si le Jésus évangélique a vécu, sa personnalité est assurément sortie de l'ordinaire et il semble impossible qu'il n'ait pas produit une grande impression sur ceux qui l'ont connu, particulièrement sur les Apôtres. Pourquoi donc ne trouvons-nous absolument aucune trace d'une semblable impression ? C'est un fait que, dans la prédication des Apôtres, telle qu'elle se montre à nous dans les *Actes des Apôtres*, nous ne pouvons réellement découvrir aucun signe qu'ils ont connu personnellement Jésus. « La prédication de Pierre, celle d'Etienne et « celle de Philippe se meuvent sur le même terrain, « tournent dans le même cercle que celle de Paul ». Les uns et les autres s'appuient sur l'Ecriture et non pas sur des faits de la vie de Jésus, ni sur son enseignement ; ils ne disent pas : « Nous avons entendu Jésus dire ceci ou cela ; nous l'avons vu faire ceci ou cela. » A s'en tenir aux propos de Pierre, personne ne supposerait qu'il parle d'un homme extraordinaire, près duquel il a vécu et qu'il a aimé. Les allusions, d'ailleurs fugitives, aux signes et miracles du Seigneur et à sa crucifixion, revêtent un caractère dogmatique. Sans doute on objectera le passage des *Actes* (10, 38-41), où il est parlé de Jésus de Nazareth, de ses dons et vertus, de ses miracles, de son supplice et de sa résurrection, avec une inquiétante précision ; mais Smith écarte la difficulté, en affirmant que le texte est « fortement interpolé » (*stark interpoliert*), sur cette considération que Pierre parle de miracles faits « dans le pays des Juifs et à Jéru-

salem », alors qu'il devrait dire « en Galilée » (45).

Il n'est pas exact que les plus anciens récits évangéliques s'appliquent à un être humain : tout au contraire, ils supposent une personnalité divine très nette, à laquelle des traits d'humanité, nombreux surtout en *Lc* et en *Jn*, se sont ajoutés au cours des temps (46). Et Smith s'efforce de dévoiler le symbole, ou l'enseignement gnostique, que les épisodes, en apparence les plus concrets, recouvrent. Voici, pris au hasard, deux exemples de ses interprétations (47) : Les Synoptiques placent les miracles de Jésus (surtout des guérisons) en Galilée et pas en Judée : pourquoi donc tant de malades ici et pas là ? Si l'on songe que la Galilée était dite « Galilée des Gentils », à la question on ne trouvera qu'une réponse : « Les maladies « en Galilée sont purement spirituelles : paganisme, « culte des faux dieux, polythéisme. Les idoles et « leurs images, telles étaient les maladies qu'il gué- « rissait et les démons qu'il expulsait ». Au début de son récit, *Jn* place l'histoire des noces de Cana ; que signifie-t-elle ? C'est le symbole de l'introduction du culte de Jésus dans le monde, l'union de la religion grecque et de la juive dans la nouvelle doctrine, qui devait rajeunir la terre.

Comme les autres radicaux, B. Smith cherche à réduire à rien la valeur du témoignage paulinien en faveur de l'existence de Jésus. Déjà, dans son premier livre, il avait consacré tout un chapitre à ruiner l'*Epître aux Romains*, en prouvant que personne ne l'avait connue avant 160 (48) ; il revient, dans *Ecce Deus*, sur l'ensemble des *Epîtres*, dont il dit, en se limitant aux quatre grandes, qu'elles sont le puissant quadrilatère dans lequel se réfugie la haute critique quand on la chasse de ses autres positions. La question de l'authenticité lui semble très accessoire et il s'attache surtout à celle du contenu, se refusant à reconnaître

dans les *Epîtres* un seul témoignage probant en faveur de l'historicité du Christ ; il lui paraît évident qu'elles ne développent qu'une *gnose*, une révélation, qui n'intéresse qu'un personnage divin et nullement un homme (49). A vrai dire, il possède un remarquable talent pour découvrir et mettre en valeur les traits qui, en effet, sont sûrement étrangers à la tradition apostolique et révèlent le travail d'une spéculation personnelle que les faits n'arrêtent pas, où l'influence d'une « révélation » se manifeste évidemment, à l'encontre des souvenirs, et où se marque, sans doute, l'action des Mystères à fonds gnostique, dont Paul pourrait bien s'être inspiré (50). Conclusion : le Christ historique, n'étant réellement soutenu par rien, s'effondre et c'est un Christ divin et irréel qui prend sa place à l'origine du Christianisme.

Arthur Drews pose, au début de sa critique des Evangiles, cette affirmation, dont, à vrai dire, il semble difficile de contester le bien-fondé : « Les « Evangiles ne sont pas des documents historiques, « au sens ordinaire du mot, mais bien des œuvres de « foi, des livres d'édification, des documents litté- « raires, sortis de la conscience religieuse de la com- « munauté chrétienne ». Ils ne prétendent pas nous donner un tableau exact de la vie de Jésus, en tant que personnage digne de mémoire, mais justifier *la foi en Jésus*, en tant que Messie envoyé par Dieu pour le salut de son peuple (51).

Etant donné que la théologie libérale reconnaît que le peu qui nous reste de l'histoire de Jésus tient en *Mc*, c'est à *Mc* que Drews s'attaque d'abord et c'est dans les œuvres de deux libéraux, Wernle et Wrede, qu'il puise ses arguments fondamentaux. Comment, dit-il, un homme, censé né à Jérusalem, un compagnon de Pierre et un missionnaire, comme ce Marc, à qui Papias attribue le second Evangile, peut-il se

montrer si ignorant des lieux où Jésus a vécu et de la suite chronologique des prétendus faits de sa vie, qu'il n'en parle qu'avec la plus constante imprécision? C'est que son livre n'est qu'une plaidoirie (*eine Verleidigung*) qui veut amener ses lecteurs à avouer : « Vraiment cet homme était fils de Dieu », et que tout son récit est organisé dans ce but. Or, sa preuve essentielle, c'est celle qu'il tire du miracle ; « par « suite, écrit Wrede, l'image historique est fortement « altérée ; la personne de Jésus disparaît sous le gro- « tesque et la fantaisie » ; le lien établi entre les récits n'est pas celui de la succession des faits, mais celui que le rédacteur a jugé utile de choisir. Après ces aveux, Wrede peut répéter tant qu'il voudra que le fonds (*der Stoff*) reste historique et que maint récit, maint tableau, mainte remarque révèlent le témoin oculaire et le souvenir direct, il a dit assez pour bien prouver que ce fonds de *Mc* est de l'histoire des dogmes (*Dogmengeschichte*), et non pas de l'histoire tout court (*Geschichte*). Evidemment Wrede a raison de juger absurde l'idée, avancée par *Mc*, que Jésus parle en paraboles pour ne pas être compris du peuple, mais la clef de cette absurdité n'est pas à chercher où Wrede croit la voir, c'est-à-dire dans le caractère secondaire de *Mc*, qui ne comprend plus le vrai but des paraboles et qui s'efforce d'expliquer l'incrédulité des Juifs par la volonté du Christ de leur cacher la vérité ; elle est dans le caractère de révélation de la doctrine que *Mc* exprime et qui doit rester cachée aux non initiés (52).

Or si l'histoire écarte *Mc*, *a fortiori* elle méprise *Lc* et *Mt :* l'un, œuvre d'un païen converti inconnu, date du début du IIe siècle ; l'autre, compilation collective, a été composé, dans un intérêt ecclésiastique, au cours de la première moitié du même siècle. En tant qu'ils dépendent aussi tous deux d'une source

(les *Logia*) étrangère à *Mc*, ils ne prouvent pas davantage l'existence du Jésus historique ; on ne sait d'où viennent les *logia* qui composent cette source, et la bonne opinion qu'en a la théologie libérale ne se justifie par rien. Comment expliquer seulement que, de ces *logia*, l'auteur des lettres pauliniennes ne paraisse rien savoir, puisqu'il n'en tire aucun parti ? Quelle confiance accorder à des propos fixés tardivement et qui ne nous sont parvenus qu'en combinaisons évidemment arbitraires, en discours dont les théologiens admettent l'inauthenticité ? N'a-t-on pas été tenté d'attribuer au « Seigneur », pour leur donner plus de prix, des sentences, et d'ailleurs aussi des histoires, qui appartenaient, en réalité, à tel ou tel des membres de la communauté (53) ? Les libéraux ont raison de ne pas compter *Jn* comme une source de la vie de Jésus (54), mais pourquoi ne pas reconnaître aussi que l'information des Synoptiques sur elle, reste au-dessous du pauvre (*ärmlich*), et tombe dans le misérable (*erbärmlich*) ? Il ne suffit pas d'avouer que le plan de l'édifice (*Bauplan*) est perdu ; il faut confesser que les pierres qui passent pour ses débris (*Bausteine*) sont inutilisables. Les contradictions, les nuances de la narration, les transpositions arbitraires changent le sens du récit d'un Evangile à l'autre. Où est la vérité ? Il n'existe pas, pour la découvrir, d'autre critérium que le sentiment personnel ; autant dire qu'il n'en existe aucun. Si donc Jésus a vécu, nous devons nous persuader que nous ne possédons plus « un seul mot authentique de lui », que nous ne voyons plus exactement un seul fait de sa vie ; entre lui et nous se dresse, infranchissable et opaque, la représentation du Christ que la conscience des communautés primitives a forgée (55).

Quand on lit ces Synoptiques, on se demande s'ils parlent d'un homme fait dieu ou d'un dieu fait

homme; c'est la première opinion que l'on soutient généralement ; c'est la seconde qu'adopte Drews. La plupart des héros légendaires sont ainsi descendus de la divinité à l'humanité, tels Jason, Héraclès, Achille, Thésée, Persée ou Siegfried, qui représentent le vieux combat, imaginé par les Aryens, du soleil contre les puissances de la nuit et de la mort. L'histoire biblique contient aussi nombre de dieux « humanisés », tels les patriarches; Joseph, Josué, Samson Esther, Mardochée, Haman, Simon le Magicien et Elymas, autre magicien, ont également commencé par être des dieux. Quoi d'étonnant à ce que le fondateur de la Nouvelle Alliance ne réponde à aucune réalité historique, puisque le fondateur de l'Ancienne n'est qu'une figure inventée, une construction des prêtres de Jérusalem, destinée à fonder en droit leur organisation théocratique ? Chez les Orientaux, le mythe et l'histoire voisinent et se confondent aisément (56).

Au reste une remarque saute aux yeux : dans les lettres de Paul, Jésus apparait déjà comme un être divin, tandis que dans les Evangiles, rédigés plus tard, les allusions à sa divinité se montrent hésitantes et prudentes ; s'il s'agissait de la déification progressive d'un homme réel, n'est-ce pas le contraire qui devrait se produire ? Il suffit de changer un mot pour expliquer le mystère : Paul parle *encore* de Jésus comme d'un dieu et les Evangélistes achèvent de l' « humaniser ». Ils empruntent la matière de sa vie aux grands portraits messianiques de l'Ancien Testament, à Moïse, à Josué, à Elie, à Elisée, à des conceptions mythiques du paganisme, surtout d'ordre astrologique, et aux « expériences » personnelles de certains individus. On ne saurait donc parler de pure création, mais seulement de cristallisation, autour d'un point donné, d'une matière déjà

prête (57). Ce point, nous le verrons, c'est la notion du dieu sauveur.

Cela posé, il est clair que le récit évangélique cherche, autant que possible, en décrivant Jésus, à donner l'illusion d'un homme. P. Schmiedel a relevé neuf passages de l'Evangile qui ne peuvent s'appliquer qu'à un homme et constituent, selon lui, les neuf colonnes inébranlables qui portent l'historicité de Jésus; mais Drews objecte simplement que ces colonnes ne s'appuient elles-mêmes que sur des faits très accessoires dans la vie de Jésus, que les apparences humaines y sont nécessairement données par allégation de faits « humains », et qu'on trouverait tout aussi bien neuf colonnes, neuf choses « arrivées » dans l'histoire d'Hercule (58).

Reste à envisager en soi le témoignage de Paul; c'est là, Drews le sait bien, que se trouve le nœud du problème. Et d'abord, sans attacher, lui non plus, une importance de premier ordre à la question d'authenticité, il tient à affirmer qu'elle n'est pas tranchée comme l'assurent les théologiens libéraux : en dehors de l'école hollandaise, R. Steck (1888), B. Smith, Kalthoff et d'autres ont produit, contre les quatre grandes *Epîtres* elles-mêmes, des arguments qui demeurent considérables. Au vrai, aucune preuve contraignante (*kein zwingender Beweis*) ne peut être invoquée en faveur de l'authenticité et contre l'hypothèse de la composition de tout le *Corpus* paulinien par une école théologique du IIe siècle. Un semblable « mensonge pieux » n'aurait, en soi, rien d'extraordinaire et répondrait même parfaitement aux habitudes littéraires des sectes antiques : ne sait-on pas qu'Orphée, Pythagore, Zoroastre et aussi David et Salomon ont couvert de leur nom des écrits qui ne leur devaient rien? Par quel miracle la littérature chrétienne aurait-elle échappé à l'influence d'habi-

tudes aussi répandues (59)? Mais ce qui importe plus que l'origine des *Epîtres*, c'est leur contenu, et s'il est prouvé qu'elles ne supposent pas la réalité historique de Jésus, leur authenticité même se retournera contre la théologie libérale.

Paul dit explicitement (*Gal.*, 1, 11-12; 1, 16; I *Cor.*, 2, 10; II *Cor.*, 4,6) qu'il n'a pas vu Jésus autrement que par les yeux de l'esprit et, à la vérité, quand il nous parle de la connaissance qu'il en a, il ne s'agit jamais que des apparitions ou visions dont le Seigneur l'a favorisé; on ne saurait voir en aucune d'elles, alors même qu'on ne contesterait pas sa réalité objective, autre chose qu'une transfiguration céleste (*himmlische Verklärung*) d'un Jésus ressuscité. En quoi la foi en un pareil Jésus suppose-t-elle l'existence du Maître des Evangiles? A celui-là Paul, c'est lui-même qui le dit, n'a pris aucun intérêt, ni à sa personne, ni à son destin, ni à sa doctrine; quand il vient conférer avec les autres apôtres, ce n'est pas pour leur demander un enseignement, pour s'instruire à leurs souvenirs, c'est pour leur proposer une association; rien ne nous prouve qu'eux et lui aient seulement parlé de la personne de Jésus. Mais, objecte-t-on, Paul désigne l'un de ces apôtres, Jacques, comme « le frère du Seigneur » ; si Jésus a eu un frère, il est à croire qu'il a lui-même existé. Sans doute, réplique Drews ; mais il faut bien entendre ce mot de « frère », et, saint Jérôme lui-même le confesse, dans son commentaire sur *Gal.*, 1, 19, il ne s'agit point là d'une fraternité naturelle : Jacques est nommé « le frère du Seigneur » à cause de son grand caractère, de sa foi sans pareille, de sa sagesse extraordinaire et parce que, dit-on, le Seigneur, en partant, lui a confié « les fils de sa mère, c'est-à-dire les membres de la communauté de Jérusalem ». D'ailleurs ce mot « frère » s'emploie dans les anciennes

communautés religieuses et I *Cor.*, 9, 5, témoigne que les apôtres emmenaient dans leurs tournées de prédication une « sœur »; innombrables ont été les frères « en Jésus » (60).

Cependant, et Drews finit par en convenir, Paul, tout en ne s'intéressant qu'à Jésus crucifié et ressuscité, tout en l'exaltant jusqu'à en faire un être divin, laisse bien entendre qu'il a vécu dans la chair; plus même, toute la christologie de l'apôtre n'a de sens que si son « Nouvel Adam » a connu personnellement la condition humaine. Mais, corrige Drews, « condition humaine » et « réalité historique » sont choses différentes et, de ce que Paul conçoit que son Christ s'est fait homme pour sauver les hommes par sa mort volontaire, il ne s'en suit pas qu'il ait en vue un homme véritable, qui aurait vécu à une époque et dans des circonstances déterminées. En fait, d'un tel homme, les *Epîtres* ne nous apprennent rien et on convient que l'image du Christ paulinien paraît presque absolument indépendante de la personnalité historique de Jésus. Comment un tel phénomène aurait-il pu se produire, si la pensée de Paul avait été dominée par des souvenirs historiques précis ? Comment, en tout cas, les compagnons directs de Jésus, ceux qui avaient été témoins de sa vie, pouvaient-ils accepter cette étonnante transformation, qui le haussait jusqu'au voisinage de Dieu, alors que, de son vivant, ils n'avaient rien remarqué en lui de surhumain? Une seule explication s'offre à nous : la prétendue vie de Jésus, que connaissait Paul, était une mythologie; son Christ était un être surhumain, descendu de Dieu sur terre pour accomplir l'œuvre de la Rédemption et remonté à Dieu, l'œuvre faite; « et la figure de ce Jésus appartient, d'après les idées admises, à une époque antérieure à celle où vécut l'homme dont les Evangélistes nous racontent l'exis-

tence .» C'est pourquoi les *Epîtres* de Paul n'entraînent pas la nécessité d'admettre l'existence historique du Christ, et les théologiens qui soutiennent le contraire ne se rendent pas compte qu'ils imposent à la christologie de Paul une représentation fondamentale qu'ils vont chercher dans les Évangiles (61). Une remarque de Kalthoff (*Was wissen wir?* p. 17) les devrait inciter à la prudence ; c'est à savoir que jamais, dans ses polémiques contre les tenants de la Loi, Paul ne prétend sentir Jésus à son côté ; il avance ses propositions théologiques sans les lui rapporter, et il prêche l'Evangile du Christ (*von Christus*), non pas celui d'un homme nommé Jésus ; il le tient d'une révélation et non d'une tradition de première, seconde ou troisième main (70). N'est-il pas encore curieux que Paul, tant il prend peu de peine pour rapprocher son Seigneur de l'humanité, ne semble avoir aucune connaissance de la thaumaturgie de Jésus (*von einer Wundertätigkeit Jesu*)? Wernle a raison d'écrire que si toutes les lettres de Paul étaient perdues, nous n'en saurions sur Jésus ni plus ni moins que nous n'en savons, et ce n'est que par une étrange contradiction qu'il tire tout de même des *Epitres* une esquisse de sa vie (62).

En un seul endroit (I *Cor.*, 11, 23-25), Paul semble parler du Jésus historique, lorsque, racontant l'institution de l'Eucharistie, il écrit : « Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain et, ayant rendu grâces, le rompit et dit... » Drews juge le passage obscur ; les mots qui précisent : « dans la nuit où il fut livré », lui semblent interpolés, et la scène entière lui parait être organisée en vue de justifier une pratique cultuelle. Il est donc disposé à n'en tenir aucun compte et, « dans tous les cas », il lui applique le principe juridique bien connu : *Un seul temoin, pas de temoin ;* les mots « dans la nuit où il fut livré »

offrent, à son sens, une base beaucoup trop étroite pour fonder le Jésus historique, puisque, partout ailleurs, Paul n'agite que des mythes. Le Jésus que se représente l'Apôtre est un esprit céleste sans chair ni sang (*ein himmlisches Geistwesen ohne Fleisch und Blut*); c'est le Fils de Dieu, le Messie, le Dieu des sectes mandaïtes, le Fils de l'homme de Daniel, l'homme idéal, le surhomme que la légende indienne a incarné dans le Bouddha ; c'est tout ce qu'on voudra dire dans ce genre; ce n'est pas un homme qui a vécu. La connaissance qu'il en a est une *gnose*, une science particulière et profonde, issue toute de la révélation directe; elle ressortit à la théosophie, à la théologie, à la métaphysique, pas à l'histoire. Il n'est pas vraisemblable que l'intelligente population des villes maritimes d'Asie-Mineure, où prêcha Paul, se soit tournée à sa voix vers le christianisme, s'il avait tout simplement annoncé que, dix ou vingt ans auparavant, un Galiléen, nommé Jésus, s'était fait reconnaître pour le Messie par une bande de pêcheurs et de tâcherons ; mais, au contraire, on comprend qu'elle ait répondu à une prédication qui lui présentait, sous les traits du Christ céleste, le Sauveur divin dont elle possédait déjà la notion familière (63).

VI. — Divers autres sytèmes d'explication : Whittaker. — Erbt. — Niemojewski. — Conclusions de Steudel.

Nous pourrions, longtemps encore, prolonger cette revue des opinions particulières des négateurs, expliquer, par exemple, comment Whittaker rejette l'authenticité de toutes les lettres de Paul et place la composition de tout le *Corpus* néo-testamentaire au IIe siècle, après que l'histoire de Jésus s'est organisée, à partir de 70, avec des mythes, autour d'un vague

mouvement messianique, associé à quelque culte obscur; cette thèse, du moins, laisse à Jésus la possibilité d'avoir existé (64). Nous pourrions suivre Erbt dans ses efforts pour prouver que l'histoire de Jésus, telle que la conte *Mc*, est construite sur un schéma solaire, dont il faut placer le début au 22 décembre; Jésus y est dépeint comme le *Rénovateur*, figure du soleil renaissant au solstice d'hiver; sa carrière a deux ans et quatre mois, ou vingt-huit mois de durée, et l'Evangile se divise en vingt-huit sections, correspondant chacune à un mois et, dans chacune, le développement s'inspire des idées que les Babyloniens avaient coutume d'attacher aux divers mois respectifs (65). Ou, encore, nous pourrions, avec Niemojewski, disciple de l'antique Dupuis, corrigé et complété par Winckler, après nous être convaincus que tous les écrits du Nouveau Testament s'accordent à traiter Jésus comme une déité, qu'il est, découvrir que le Christ offre, dans les *Epîtres*, une variante d'Osiris, Tammouz, Attis et Adonis, dans *Mt* l'image du Dieu-Soleil et dans *Lc* celle de la lune, nous persuader qu'Hérode le Grand, Hérode Antipas, Hérodiade et Salomé correspondent respectivement aux constellations d'Hydrus, du Scorpion, de Cassiope et d'Andromède, que la croix de Jésus est tout simplement la Voie lactée, et apprendre beaucoup d'autres choses profitables (66). Je n'insiste pas et je me contente d'emprunter à Steudel, un théologien, qui s'est rangé du parti de Drews contre la théologie, quelques idées plus raisonnables, qui résument l'ensemble de toute l'argumentation hypercritique touchant l'existence de Jésus.

Avec ses discordes, ses contradictions, ses interpolations, ses récits invraisemblables, la littérature néo-testamentaire nous laisse l'impression de la plus complète insécurité. Particulièrement la littérature

paulinienne sue l'interpolation; originairement, elle ne devait même pas renfermer une seule mention du nom de Jésus, dont elle ne sait rien; il en va de même d'écrits fort anciens, comme la lettre dite de *Jacques* et la *Didaché* (67). Si l'on considère le récit de *Mc*, celui que la critique libérale regarde comme fondamental, on voit tout de suite quelle place y tient la Passion : c'est là un témoignage contre l'historicité de l'ensemble (68). Pourquoi donc s'obstiner à prétendre tirer le christianisme d'une personnalité historiquement réelle, alors que le grand apôtre (*der Hauptapostel*) ne tient plus aucun compte de Jésus, ne dit même pas de lui qu'il a été crucifié à Jérusalem, ne donne aucun détail, ni sur sa vie ni sur sa mort, n'emploie pas une seule fois l'expression qui, d'après les Evangiles, lui était familière, *le Fils de l'homme*, et invente une théorie de l'attitude qu'il recommande à ses ouailles de prendre vis-à-vis de la Loi juive; car, enfin, s'il l'avait tenue de Pierre, par exemple, il ne se serait pas privé de le proclamer. Si Paul n'a rien dit, c'est qu'il ne savait rien; s'il ne savait rien, c'est qu'il n'y avait rien à savoir et que le christianisme, fondé sur le Christ, ne l'est point sur un homme réel nommé Jésus (69).

CHAPITRE II

Les systèmes de reconstruction : le Christianisme sans Jésus.

I. — Position de la question. — Kalthoff. — Son pragmatisme. — Le Nouveau Testament expliqué par le christianisme. — Les origines sociales du christianisme; mécanisme de sa formation. — Prolétariat romain et messianisme juif. — Le berceau de la religion nouvelle. — Pierre et l'Église.

La tradition orthodoxe, à défaut d'autres mérites, possède du moins celui de tout expliquer facilement, pourvu qu'on lui accorde son postulat ; la foi, la doctrine, la morale, la discipline, le culte, l'Eglise, le christianisme entier, découlent naturellement de Jésus pour qui admet qu'il est descendu du ciel sur la terre tout exprès pour les établir. La critique libérale, sans rapporter au Maître galiléen une œuvre si colossale, accorde encore à son initiative une part considérable dans l'établissement du christianisme et elle accepte que sa figure authentique serve au moins d'appui et de point de départ aux constructions de foi qui ont édifié le Christ de la tradition. En éliminant Jésus de l'histoire, les radicaux s'obligent à nous donner de la fondation du chris-

tianisme une théorie, de la légende du Christ une explication, historiquement justifiables. Nous allons passer en revue rapidement les principaux systèmes qu'ils ont imaginés pour répondre à cette nécessité.

Kalthoff procède de Bauer, avec quelque chose d'âpre et d'agressif, qui lui est personnel et rend ses écrits très vivants ; avec, aussi, une théorie générale du christianisme, originale et où les remarques vraîment pénétrantes et justes voisinent avec les hypothèses les plus déconcertantes et les moins soutenables (1). Ce n'est point, au reste, un critique désintéressé, et son enquête historique, qui paraît aboutir à une sorte de pragmatisme, où il assigne au christianisme une fonction particulière, en part, tout au contraire. Et voici, à peu près, comment il le formule (2) : La religion n'est point une force qui procède de la mémoire ou de l'imitation ; elle n'a vraiment de sens que si elle est une vie spirituelle propre (*ein eigenes geistiges Leben*); c'est pourquoi toute recherche d'histoire religieuse ne peut jamais atteindre qu'à une valeur scientifique et non point à une valeur sociale. Nous pouvons étudier le Christ du passé comme un phénomène historique, mais ce n'est pas lui qui nous donnera la formule de la vie religieuse du présent. Le Christ qui signifiera pour nous ce que le Christ des Evangiles signifiait pour son temps ne peut pas être un personnage historique, un Christ périmé ; il faut qu'il naisse de l'ensemble du contenu (*aus dem gesamten Inhalt*) de la vie moderne, de toutes les forces directrices de notre civilisation, de toutes les aspirations et de toutes les tendances de notre société ; autrement dit, il faut qu'il soit la figure, le symbole, l'expression profonde et frappante de tout cela. Un tel Christ nous est présentement nécessaire ; et il vient, Kalthoff le pressent. Aussi bien la théologie, même libérale,

perd-elle aujourd'hui son temps à s'enfermer dans des formes surannées et à épiloguer sur des problèmes insolubles ou désuets ; il faut qu'elle subisse, si elle veut rester vivante, entendons contribuer à la vie moderne, la loi de la pensée moderne, qui est l'évolution; il faut qu'elle se résigne à la vérité et qu'elle devienne sociale (3).

Il est permis de se demander si, comme Strauss, en étudiant la vie Jésus, cherchait à enterrer les conceptions théologiques de son temps, le supranaturalisme et le rationalisme, pour faire triompher sa philosophie hégélienne, Kalthoff ne vise pas à ruiner le Christ historique surtout parce que son existence constitue, en quelque sorte, le centre de cette théologie libérale qu'il est nécessaire de détruire avant que d'instaurer la *Sozialtheologie* (4). En tout cas, de l examen qu'il fait des thèses de l'exégèse libérale, et que nous avons résumé dans notre premier chapitre, Kalthoff conclut que la plus minutieuse étude du Nouveau Testament, partie de l'hypothèse d'un Jésus réel, n'a guère conduit qu'à des négations ; un tel résultat ne peut être la fin de la science ; il faut donc en faire le point de départ d'une conception scientifique de la religion chrétienne. L'erreur de la théologie a été de prétendre expliquer l'établissement du christianisme par le Nouveau Testament, et, en quelque sorte, tirer du Nouveau Testament l'origine du christianisme, alors que la vraie méthode scientifique consiste, en partant d'un fait certain, par exemple de l'existence d'une communauté chrétienne à Rome en 64, à expliquer, par le christianisme lui-même, l'origine et l'établissement du Nouveau Testament (5). Bien entendu, il faut accepter la conception matérialiste de l'histoire, considérer que le principe de toute profonde action sociale réside dans « les instincts des masses » (*Masseninstinkten*) et dans les

« mouvements des masses » (*Massenbewegungen*); que, dans l'évolution de la société, les « facteurs intellectuels » (*die geistige Faktoren*), les idées, qui agissent comme « facteurs de mouvement » (*Bewegungsfaktoren*), n'apparaissent pas aux yeux de l'historien comme des découvertes individuelles, mais comme des *Kulturprodukte*, déterminés par des antécédents. Ces idées revêtent naturellement une expression particulière dans les individus divers où on les considère et où elles vivent; mais l'individu, même génial, n'est pas un miracle tombé du ciel : c'est un produit naturel et social, dont on doit se demander comment il s'est formé; la théorie des héros spontanés, inspirateurs et guides de l'humanité, à la Carlyle, a fait son temps (6).

Le christianisme est devenu individualiste, il ne l'était pas originairement. Il a pris racine dans un mouvement social, de forme religieuse et morale, et si dégagé de l'individualisme, que même la notion d'un fondateur personnel lui faisait défaut; elle ne s'est superposée à lui, comme une idéalisation de sa vie et de ses aspirations, qu'assez longtemps après sa naissance; la preuve en est que lorsque l'idéal chrétien s'est modifié, la personne du Christ s'est aussi transformée (7). Voici comment Kalthoff se représente qu'un tel mouvement social a pu naître et engendrer le christianisme. Il existe, dans le monde romain des environs de l'ère chrétienne, deux éléments de révolution sociale : le prolétariat, déjà partiellement organisé en associations (les *collegia*), et le messianisme juif. Les sentiments qui ont provoqué le soulèvement des esclaves autour de Spartacus (73-71 av. J. C.) n'ont point changé, attendu que la répartition du travail social ne s'est pas, depuis lors, améliorée, au contraire; seulement l'organisation du gouvernement impérial ne leur permet plus de se

manifester par une révolte. Virtuellement l'agitation révolutionnaire continue, mais ses chefs, instruits par l'expérience, savent qu'il est inutile de s'aller heurter à la force disciplinée des légions et ils ont appris à faire passer au service de leurs propres intérêts la force d'organisation et la culture intellectuelle de leurs adversaires. D'autre part, ils trouvent dans l'idéal et les aspirations des Juifs un encouragement et un aliment : depuis le temps des Prophètes, Israël sait quelle attitude il faut prendre en face de toute oppression; il sait que la résistance passive, que la force morale soutenue conduisent aussi à l'émancipation. Dans ses origines, le messianisme c'est essentiellement un rêve de justice sociale, qui doit se réaliser dans une organisation du monde foncièrement démocratique et communiste. En Palestine il revêt une allure nationaliste; mais il la perd, ou la transforme, en s'élargissant au contact de la culture hellénique, de la métaphysique platonicienne, du cosmopolitisme stoïcien; et ce contact s'établit particulièrement bien à Alexandrie et à Rome.

C'est la juiverie de Rome, surtout, qui est intéressante, en ce que, par ses éléments prolétariens, elle plonge dans les plus basses couches de la société, dans celles où s'agitent, attendant leur heure, les plus invincibles forces de l'être humain, les profonds désirs politiques, sociaux, religieux, et que, par ses éléments aristocratiques, car elle en a, elle pénètre au plein de la vie intellectuelle du monde romain. Et comme, du haut en bas, la persistance du lien religieux et national maintient une communion fondamentale entre tous ces Juifs, il s'établit, dans leur communauté, une circulation d'idées, de toute origine sans doute, mais dont l'idéal messianique, toujours vivant, détermine le triage, le classement et

l'orientation. Et comme, aussi, par en bas, ces mêmes Juifs prennent contact avec le prolétariat romain, leurs idées les plus actives peuvent l'atteindre et le pénétrer. Ainsi se constitue un mélange, « une véritable matière explosive » qui, d'ailleurs, par la volonté des prolétaires conscients et prudents, n'explose pas ; mais elle transforme sa force en un mouvement progressif, qui est le christianisme primitif, et, finalement, elle la discipline en une vaste organisation où l'on a, il faut l'avouer, quelque mal à la reconnaître, et qui se nomme l'Eglise catholique (8).

Ce n'est donc point sur le sol palestinien, comme on le croit d'ordinaire, c'est sur le sol romain, c'est à Rome, là où le contact de ses deux éléments primordiaux s'est établi, que le christianisme est né, et les écrits où il a commencé de mettre en forme son idéal et en figures sa vie, les Evangiles, témoignent, à qui sait les interroger, de leur origine romaine. Leur langue ne sent pas une traduction de l'araméen ; c'est d'après la Septante qu'ils citent la Bible ; des détails importants sont exclusifs de la Judée : par exemple, la scène célèbre où le Christ se fait présenter une pièce de monnaie portant l'effigie de l'Empereur, pour amener le fameux : « Rendez à César ce qui est à César », c'est-à-dire pour prendre position sur la question de l'impôt, est incompatible avec l'horreur tenace des Judéens pour les images ; des expressions courantes, comme « le Seigneur », sont romaines ; le régime d'exploitation agraire, auquel les Evangiles font souvent allusion, correspond au système du colonat établi en Italie, et nullement au régime de la petite propriété qui règne en Palestine ; le grand propriétaire qui fait exploiter sa terre par ses serviteurs, surveille de loin, touche ses fermages, tel que nous le montrent nos textes canoniques, c'est un type italien et non un type palestinien. Enfin, et surtout,

la conception universaliste qui s'exprime dans les Evangiles est antijuive; ce n'est qu'à Rome, au point de rencontre du droit romain, de la foi juive et de la sagesse grecque, qu'elle a pu se former (9).

D'ailleurs, si le Christ personnifie la communauté tout entière, sa vie et sa foi, Pierre personnifie la communauté romaine, avec sa tendance à la centralisation universelle, et, pour les Evangélistes, il semble personnage de presqu'autant d'importance que le Christ lui-même. « Déjà son nom est un symbole : Pierre, le rocher sur lequel se fonde la société chrétienne » ; et sa confession messianique, qui donne tant de mal aux théologiens, trouve sa justification historique dans la vie même de la communauté romaine : « Tu es le Christ », dit Pierre le premier ; entendons que la communauté romaine, se haussant la première au-dessus du judéo-christianisme, à tendance ébionite et particulariste, c'est-à-dire réservé aux misérables et conçu sous forme de petits groupements, s'est élevé jusqu'à la conception d'un idéal d'Eglise universelle. L' « individu Pierre », dont nous parle l'Evangile, n'a laissé aucune trace à Rome, et on a raison de soutenir qu'il n'y est pas venu, mais, en tant qu'il symbolise la tendance centralisatrice, on y sent sa présence constante. « Un seul pasteur et un seul troupeau », voilà bien la formule de cette tendance, telle qu'elle se manifeste déjà, par exemple, dans le IVe Evangile (10).

Concluons donc : le christianisme est issu d'un mouvement social complexe, antérieur aux textes qu'il a engendrés et au type de Sauveur qu'il a créé, pour exprimer ses diverses tendances, affirmer sa vie et en poétiser les phases diverses, concrétiser son idéal et enfermer sa foi dans un cadre construit spontanément, en conformité des habitudes d'esprit et des conventions religieuses des hommes qu'il fallait gagner.

II. — Jensen. — La vie réelle de Jésus et la légende de Gilgamesch. — Fortune littéraire de cette légende. — Son application à Jésus. — Jésus dieu solaire.

Jensen, dans le Nouveau Testament, s'est intéressé aux personnages et aux épisodes beaucoup plus qu'aux doctrines, et il n'a point cherché à donner du fait chrétien une explication d'ensemble, du genre, sinon du sens, de celle de Kalthoff. Il n'est que juste de le répéter avec lui, le savant assyriologue ne soutient pas que Jésus n'a pas réellement vécu ; il ne nie même pas que « diverses particularités » de sa vie et « le noyau de sa personnalité » ne restent des « possibilités » historiques ; il consent à convenir qu'il y a dans notre Jésus synoptique un élément historique, proprement juif et humain, car les discours et sentences qui lui sont attribués ne viennent pas, à quelques exceptions près, de Babylone ; ils peuvent lui appartenir véritablement. Et même la vie de ce Jésus a pu se développer au temps où la tradition place l'histoire évangélique ; la légende babylonienne se serait emparée de lui peu après. Ce que soutient donc Jensen, ce n'est pas que le christianisme a connu un autre point de départ que l'initiative de Jésus ; c'est que l'histoire de Jésus a disparu pour être remplacée par la légende de Gilgamesch ; c'est que le Jésus des Evangiles n'a jamais existé, qu'il n'a jamais accompli les actions qu'on lui prête, mais seulement réédité, avec les mises au point nécessaires, quelques-uns des faits et gestes de Gilgamesch et des deux autres héros de l'épopée, Eabani et Xisuthros, lesquels personnifient des mythes naturalistes. Gilgamesch est un dieu solaire ; le Jésus de l'Evangile est aussi, sans qu'il soit d'ailleurs possible d'affirmer que les auteurs

de la transformation en ont eu conscience, un dieu solaire, pour une large part de sa personnalité (11). Depuis quelque deux mille ans, l'épopée de Gilgamesch circulait en Orient, et la Bible juive nous offre une longue suite d'adaptations diverses qu'elle avait subies en Israël : Jacob, Esaü, Joseph, Moïse, Aaron, Saül, Samuel, Elisée, Elie représentent tous, avec plus ou moins d'exactitude, Gilgamesch ou Eabani, son compagnon, et parfois les deux ensemble. La féconde légende ne s'était pas contentée de nourrir l'Ecriture juive ; elle avait aussi largement alimenté la mythologie grecque, car Héraclès, Jason, Ulysse, Agamemnon, Ménélas, Achille et nombre d'autres héros, procèdent d'elle ; elle se prolonge jusque dans les contes (*Märchen*) de la Germanie ; quoi d'étonnant alors qu'elle se soit imposée au néo-judaïsme chrétien et qu'à les bien considérer, Jésus, Jean, Lazare, Paul, Ananias, Pierre réflètent encore Gilgamesch, Eabani ou Xisuthros? En général, et pour l'essentiel (*in der Hauptsache*), Jésus est un Gilgamesch ; dans divers épisodes, au contraire, tel celui de son baptême par Jean, c'est un Eabani (12). Les Evangélistes sont donc de simples « mythographes », aussi bien les Synoptiques que Jean, et Jensen se donne un mal extraordinaire pour expliquer par l'épopée babylonienne tous les traits les plus caractéristiques de leur récit (13). Je ne le suivrai pas dans cette étude, dont il me faut avouer que les arguments me semblent bien rarement, je ne dis pas convaincants, mais seulement dignes de retenir l'attention d'un chercheur sans parti-pris. Une admirable érudition s'y épanouit ; par malheur le vice de méthode que les Allemands nomment l'*Einseitigkeit*, c'est-à-dire la manie de ne considérer les faits et les textes que d'un seul et même point de vue et la volonté de les plier, coûte que coûte, à servir une thèse, donne aux affirmations de l'auteur un air

de monotone paradoxe qui lui aliène bientôt la confiance du lecteur.

La fin de la *Jesus-Sage* cause, du reste, quelque embarras à Jensen, parce que la dernière tablette du texte babylonien ne nous dit pas ce que devient Gilgamesch au terme de ses exploits ; il se peut qu'il meure, mais nous n'en savons rien, et encore moins pouvons-nous deviner de quelle manière (14) ; c'est pourquoi notre *panbabyloniste* envisage, d'ailleurs sans sympathie, la possibilité de la crucifixion réelle de Jésus. La résurrection, non plus,ne paraît pas procéder directement de l'histoire authentique de Gilgamesch ; évidemment, sur ce qu'elle se produit un dimanche (*Sonntag* = jour du soleil), on pourrait être tenté de la rattacher aux mythes du dieu soleil ; toutefois mieux vaut admettre que l'idée de la résurrection de Gilgamesch, telle que la raconte la *Jesus-Sage*, soit un complément d'origine israélite (15) ; on peut aussi y soupçonner l'influence d'une autre légende, par exemple de celle d'Attis, mais Jensen proteste qu'il ne se risquera pas à en parler (16).

Quoi qu'il en soit, si ce qui peut rester d'histoire dans le Jésus de l'Evangile se réduit à presque rien, et n'a aucune importance, si les personnages qui semblent porter la plus ancienne tradition, Pierre et Paul, par exemple, se réduisent, eux aussi, à des adaptations de Gilgamesch et de Xisuthros, sous lesquelles a totalement disparu l'homme véritable qui fut Pierre ou Paul, si l'auteur des lettres pauliniennes, loin de se confondre avec le Paul des *Actes* (17), n'est qu'un écrivain qui met en œuvre des idées très différentes de celles que Jésus et ses disciples directs ont pu concevoir, il nous faut renoncer à découvrir la véritable origine du christianisme de l'histoire dans la doctrine d'un Jésus historique; quelques *logia* peut-être authentiques, n'au-

raient point suffi à nourrir la nouvelle religion ; c'est donc, au vrai, dans ces mêmes mythes solaires, qui déjà constituaient la substance de la *Gilgamesch-Sage*, qu'elle a puisé la vie. En sorte que nous, qui sommes portés à rire des croyances et des mœurs du passé, nous, les fils d'une époque où la civilisation a fait de merveilleuses conquêtes, « nous servons dans nos cathédrales et nos maisons de prière, dans nos églises et dans nos écoles, dans le palais et dans la chaumière, un dieu babylonien, des dieux babyloniens. » En tant que Fils de Dieu et Sauveur du monde, c'est-à-dire en tant que Christ, Jésus de Nazareth, c'est le soleil, que, chez les vieux Babyloniens, figurait Gilgamesch, et « celui qui trône à Rome » n'est, en vérité, que le vicaire de cette divinité solaire de Babylone (*Statthalter dieses babylonischen Sonnengottes*) (18).

III. — Robertson. — Le drame du *Mystère* chrétien. — Jésus-Joshua. — Le mouvement ébionite et nazaréen. — Influence des religions orientales. — Le paulinisme et ses effets. — Extension du christianisme.

Robertson, B. Smith et Drews, qu'il est légitime de rapprocher, fondent leur explication du fait chrétien sur une base plus large.

Robertson part d'une double constatation : 1° Le Jésus que Paul connaît n'est pas un personnage agissant et enseignant, c'est un « sacrifice silencieux » et salutaire ; donc l'idée d'un tel sacrifice forme l'assise fondamentale du christianisme; 2° quantité de traits du récit évangélique trouvent leur parallèle dans la mythologie païenne; donc l'idée essentielle a été revêtue de vêtements empruntés. Lui-même pose ainsi le schéma de sa démonstration : 1° « L'histoire

évangélique du dernier repas, de la passion, de la trahison, du procès, de la crucifixion et de la résurrection est visiblement la transcription d'un drame de quelque Mystère (entendons d'un drame représenté dans les réunions d'une secte à initiations secrètes et à doctrine mystérieuse) et non, originellement, d'un récit ». 2° « Ce drame, on peut démontrer, autant que vaut une démonstration historique, qu'il est une modification symbolique d'un rite primitif de sacrifice humain, dont il a conservé divers détails que l'on constate avec certitude (19). » En d'autres termes, Jésus est à considérer comme le héros d'un drame sacré où on représente l'histoire d'un dieu sacrifié par son père pour le salut des hommes. Ce drame constitue le centre d'un culte mystérieux propre à une secte juive; il s'y ajoute une sorte de banquet de communion où les fidèles mangent une victime figurant le dieu, afin de s'assimiler la substance divine.

En tant qu'il est original, ce dieu-sauveur Jésus procède probablement d'un ancien dieu solaire palestinien, regardé lui aussi comme sauveur (*a Palestinian Savior-Sun God*), le vieux dieu de la tribu d'Ephraïm, Joshua, que la légende biblique nous donne comme le successeur de Moïse, qui fait entrer les Hébreux dans la Terre Promise et dont la mère s'appelait Myriam, comme la mère de Jésus, qui fera entrer ses fidèles dans le Royaume, se nomme Marie. Il se peut, d'ailleurs, qu'à côté de ce dieu Joshua, qui a fourni les principaux traits de l'image de Jésus, quelque figure historique lui en ait aussi prêté quelques-uns; on pense à ce Jésus-ben-Pandira, dont parle le Talmud et qui aurait été mis en croix, probablement pour avoir donné des enseignements anti-juifs, une centaine d'années avant l'ère chrétienne. Le mouvement religieux qui aboutit à la constitution

du culte de Jésus (*the Jesuist movement*) a pris racine d'abord dans une couche de la population juive hostile au judaïsme orthodoxe ou pharisien, et l'on songe, pour préciser un peu, à ces *ebionim*, ou *pauvres*, que, vers la fin du IIe siècle, les chrétiens venus de la gentilité considèrent comme des hérétiques et dont mention nous est faite, comme d'une secte quasi chrétienne. Sur ce que, de l'Ancien Testament, ces gens-là n'acceptent que le Pentateuque, on peut supposer qu'ils dérivent en quelque manière des Samaritains, qui rejettent, eux aussi, le reste de la Bible juive. Nous entrevoyons l'existence d'une secte plus restreinte, dite, par les Grecs, des *Nazaraioi*, ou *Nazirites*, ou *Nazaréens*, et c'est ce dernier terme qui, au témoignage des *Actes*, 24, 5, s'applique d'abord aux fidèles de Jésus (*Jesuists*). Conclusion : le culte chrétien et l'Evangile, dans leur forme première, doivent être rapportés à l'ébionisme; la constitution de l'un et la rédaction de l'autre appartiennent à la secte nazaréenne, rejeton de la souche ébionite et, au moins sous l'aspect qui se manifeste à nous dans le Nouveau Testament, post-paulinienne.

Quant aux précisions que nous pourrions souhaiter sur la chronologie et l'économie générale du mouvement, Robertson avoue qu'elles nous échappent quelque peu, et, nous devons le reconnaître, il n'en propose quelques-unes et il ne les groupe en corps d'explications qu'à titre de possibilités ou d'hypothèses (20). L'ébionisme serait né dans la période qui précède immédiatement la domination romaine, peut-être autour de Jésus-ben-Pandira, mentionné dans le Talmud, comme ayant été mis à mort à Lydda, la veille de Pâques, sous le règne d'Alexandre Jannée (104-78), et dont le supplice reste, sans doute, un des éléments du drame. Mais aussi il y a des traces, dans

l'Ancien Testament, d'un mouvement messianique, en rapport avec le nom de Jésus, de date incertaine, mais antérieur à l'ère chrétienne ; c'est ainsi qu'on voit figurer en *Zacharie*, 3, un certain Joshua, grand sacrificateur, dont il est dit (3, 5) qu'il reçoit une tiare éclatante. Le sens du passage reste assez obscur, mais son intention de prophétie messianique ne fait pas de doute et on y lit que le Messie se nommera « la branche ». Or, la branche, c'est *tsemach*, mais c'est aussi *nazar* ou *netzer;* d'où il suit qu'un parti messianique, où se trouvent à la fois les souvenirs du dieu éphraïmite Joshua, du Joshua de Zacharie, de Jésus-ben-Pandira, a pu adopter pour emblème « la branche », symbole courant de la vie figurée par la végétation et en prendre à un moment donné le nom de *Nazaréens* ou *Netzerites;* au reste, le mouvement ébionite lui-même peut remonter, dans ses origines, beaucoup plus haut que Jésus-ben-Pandira, en prolongeant le vieux culte du dieu solaire Joshua, à moins qu'il ne procède de Samarie. Il n'est pas non plus impossible qu'à côté des Nazaréens ou Netzirites, les Nazirs, où « *consacrés* », les Juifs pieux qui ont prononcé un vœu spécial, aient constitué un autre parti messianiste, ni que des fusions entre ces groupes divers, favorisées par la ressemblance des noms, se soient opérées ; on incline à le croire quand on voit que les premiers chrétiens se nomment volontiers eux-mêmes les *saints* (*hagioi*), terme exactement équivalent à Nazirs (*devoti*) (21).

Je ne suis pas certain de ne pas oublier quelques-unes des possibilités d'entre celles où Robertson s'empêtre d'ailleurs quelque peu et d'où ressort seulement avec netteté la conviction qu'il a que le culte d'un Jésus, considéré comme dieu sauveur, existait dans le judaïsme hétérodoxe avant l'époque où la tradition place la vie de Jésus le Galiléen. Il sait aussi

que la première forme de ce culte, où s'exprimait la croyance fondamentale de ses adeptes, était un banquet religieux et qu'on y célébrait la mort du dieu, conçue comme un sacrifice expiatoire. Il croit légitime de voir, dans ce mythe essentiel, un emprunt à des cultes très vivants autour du monde juif : celui d'Attis au nord, celui d'Osiris au sud, celui d'Adonis à l'ouest, celui de Tammouz à l'est, et bien d'autres encore. Au temps où commence l'ère chrétienne, la secte juive syncrétise dans ses croyances et ses rites tout ce qui vit, non seulement dans les cultes que nous venons d'énumérer, mais encore dans ceux d'Héraclès, de Zagreus ou de Dionysos; pour mieux dire, elle recueille toutes les idées qui, de l'Inde à la Grèce, se rapportent à un dieu ou à un héros sauveur et intercesseur (22). Le résultat du mouvement paulinien fut de transporter sur le terrain grec la secte jusqu'alors confinée en Israël, ou qui, du moins, ne dépassait pas les prosélytes juifs. Alors s'introduisent dans l'affabulation du drame sacré divers épisodes destinés à jeter le discrédit sur les mythiques Douze et sur les Juifs : l'un d'eux a trahi le Maître; l'autre l'a renié; tous l'ont abandonné; on insiste sur leur incapacité à le comprendre; lui-même et le Baptiste sont censés avoir dit que le Royaume de Dieu a été ôté aux Juifs, auxquels on attribue toute la responsabilité de la Passion. Et, naturellement, cette transposition en terre païenne entraîne un nouvel apport de mythes issus des religions helléniques à mystères (23). Aussi bien le christianisme a-t-il rapidement gagné du terrain, non pas parce qu'il apportait une religion originale et inédite, mais, au contraire, parce qu'il offrait un parallélisme complet avec nombre d'autres cultes païens, ayant adopté peu à peu les mystères, les miracles, les mythes, les croyances des religions populaires de la gentilité.

Et Robertson de passer en revue les divers épisodes de l'histoire évangélique pour y décéler la présence des éléments mythiques ou symboliques et en chercher l'origine. Voici qui donnera une idée de sa manière : « Le Christ, dit-il, est capable de changer l'eau en vin, comme Dionysos, de temps immémorial, a passé pour le faire ; il marche sur l'eau, comme Poseidon ; comme Osiris et Phœbus Apollon, il manie le fouet ; comme le « Solaire » Dionysos, il chevauche sur deux ânes et nourrit les multitudes au désert ; comme Esculape, il ressuscite des hommes, il donne la vue aux aveugles et guérit les malades ; et, comme sur Attis et Adonis, des femmes pleurent et se réjouissent sur lui. » Comme Horus, il est né dans une étable, l'étable-temple de la vache sacrée, la déesse-vierge Isis, reine des cieux ; les Evangiles apocryphes font de l'étable un antre, ce qui fait songer à la naissance de Zeus, à celle de Mithra, de Dionysos, d'Adonis, d'Hermès (24).

Autres exemples : Robertson croit que, dans le banquet sacré de la secte, on mangeait primitivement un agneau qui représentait « Jeschu » ; dans l'*Apocalypse*, écrit de caractère judaïque accusé, l'*Agneau* figure comme le symbole connu, ou le nom mystique, du Fils de Dieu et il s'identifie à un Jésus mystérieux qui ne fait qu'un avec Jahwé, et cela bien avant que la foi chrétienne, dans sa généralité, en soit arrivée à cette doctrine : il y a donc une présomption mythologique pour qu'une telle manière de parler se rapporte au fait que la date de la Pâque tombe au moment de l'entrée du soleil dans la constellation du Bélier ; et la règle qui veut que l'agneau pascal soit rôti et non bouilli s'apparente aussi à un mythe solaire. De plus, dans le sacrifice d'Abraham, c'est un agneau qui est finalement substitué à Isaac, dont le nom hébreu, *Yischak*, ressemble fort à *Yeschu*, forme

commune de Jésus, et qui est mythologiquement identifiable à un dieu solaire. Conclusion : c'est aussi un mythe solaire qui est au fond du rite de l'Eucharistie, et, par conséquent, c'est ce mythe qui supporte le récit de la Cène (25). — L'épisode de la trahison est, de même, tout symbolique : Judas, c'est *le Juif* (*Ioudaios*) et, mythologiquement, la conception du personnage dérive du Diabolos, ou Adversaire, qui vient de la Perse ; Judas, dans les Evangiles, est appelé « un diable » et la tradition qui lui donne des cheveux rouges l'assimile à Typhon, le meurtrier du dieu sauveur Osiris ; son histoire représente, selon toute apparence, un épisode du drame sacré et est destinée à jeter l'opprobre sur les Juifs qui trahissent le Seigneur (26). Tout le récit de la Passion, de la crucifixion, de la résurrection est fait de la combinaison de pièces et de morceaux d'origine diverse. Jésus est couronné par les soldats, affublé d'un manteau rouge, ironiquement traité comme un roi, puis flagellé et mis en croix ? Il faut songer au sacrifice du dieu sémitique « God-El » et à celui du dieu-homme de la fête babylonienne des Sacées, où un criminel, revêtu du nom, des ornements et du pouvoir du roi, durant cinq jours, était ensuite flagellé, pendu ou crucifié (27). C'est la croix qui est choisie pour son supplice ? N'oublions pas que, dans le rituel d'Osiris, les bras étendus de la croix symbolisent la régénération mystique et que, dans quelques amulettes, à l'arbre de la croix d'Osiris se trouvent fixés des bras humains (28). Mais enfin, pourquoi cette idée qui domine tout le mythe de la rédemption, qu'un sacrifice humain est l'acte principal du mystère ? C'est que la pratique du sacrifice humain rituel n'a pas encore disparu en ce temps-là ; Porphyre, par exemple, nous parle d'un criminel qu'on avait coutume, à Rhodes, de sacrifier tous les ans à Kronos, après l'avoir enivré (29). Tout

près de nous encore, il y a cinquante ou soixante ans, les Khonds de l'Inde pratiquaient un sacrifice humain où Robertson retrouve les détails de la crucifixion du Christ : victime ornée de fleurs, traitée avec honneurs, puis pendue à la branche d'arbre avec laquelle son corps forme une croix, enfin engourdie avec l'opium et le datura et mise à mort par rupture des bras et des jambes, ou seulement de ces dernières (30). Jésus est placé dans un tombeau creusé dans le roc? C'est pour qu'il en sorte, comme fait Mithra de son rocher (31).

Arrêtons-nous ; l'érudition, abondante, mais confuse et pas toujours très critique, de Robertson, nous pourrait conduire longtemps encore de-ci et de-là sans grand profit ; nous avons suffisamment éclairci sa thèse centrale : les Evangiles sont des écrits destinés à organiser, propager, authentifier, suivant les modes de l'imagination mythologique du temps qui les a composés, et sous la forme d'un récit construit avec des emprunts faits au milieu où vivaient leurs auteurs, des symboles concrétisés et des abstractions personnifiées, un culte pré-chrétien, constitué en Israël et développé en terre grecque, autour d'un dieu solaire, Jésus, conçu alors à l'image d'une de ces divinités bien connues, qui meurent pour assurer « la vie » à leurs fidèles et ressuscitent pour mourir de nouveau. Ce culte est originairement pratiqué par de petites gens, et c'est ainsi qu'en quelque manière, Robertson se rapproche de Kalthoff.

IV. — B. Smith. — Le nom de Jésus le Nazaréen. — Le radical NSR. — L'hymne d'Hippolyte et le papyrus de Paris. — Sens du mot Jésus. — Le culte de Jésus dans les sectes juives. — « La doctrine concernant le Jésus ». — Explication de la résurrection. — Centres de forma-

tion et d'expansion du christianisme. — Date. — Jésus fait homme.

En somme, B. Smith et Drews acceptent la thèse de Robertson telle que nous venons de la résumer; mais chacun d'eux la considère de son point de vue particulier, la modifie à sa manière, ou la fortifie d'arguments originaux. Leur méthode ressemble à la sienne; elle consiste à rassembler des détails, considérés comme des indices, à les organiser, en les unissant par des interprétations et des hypothèses, et, tout en convenant, au besoin, qu'aucun n'est tout à fait décisif, à tirer une conclusion ferme de leur ensemble. « Il paraît à peine possible, écrit Smith, qu'avec la coïncidence de tant d'indices, nous nous égarions (32). » Le christianisme n'a pu sortir d'une réalité telle que l'Evangile, dit-on, la présente : la vie, les faits et gestes, la mort en croix d'un paysan galiléen; non, il s'agit de la foi en un dieu Jésus, le Christ, le Sauveur, le Guérisseur, le Seigneur du ciel et de la terre, et dont le culte existait bien avant notre ère (33).

Le nom même que porte le héros du récit évangélique, *Jésus le Nazaréen*, prouve qu'il n'est pas un homme, mais un dieu. Et d'abord que veut donc dire *le Nazaréen?* L'homme de *Nazareth?* C'est impossible, attendu qu'au début de notre ère il n'existait pas en Galilée de localité du nom de Nazareth; pas un texte n'en fait mention en dehors du Nouveau Testament (34). Mais nous savons que les premiers chrétiens étaient désignés sous le nom de *Nazaréens* ou *Nazoréens;* c'est ainsi que les appelle le Talmud, et les Orientaux font encore de même; or le terme se trouve dans l'Ancien Testament, où il signifie « celui qui veille » (*der Wächter*), ou « qui garde » (*der Hüter*), (par exemple en II *Rois*, 17, 9; 18, 8, ou en *Jérémie*,

31, 6), et où le radical *NSR* paraît soixante-trois fois dans ce même sens et jamais dans un autre. Ce radical, très ancien, est souvent employé; on le rencontre sur les inscriptions d'Asie Mineure, sous la forme *Na-sa-ru;* il est sept fois dans le Code d'Hammourabi et il entre dans la composition de plusieurs noms propres. La forme talmudique *Ha-Nôsrî* qui sert à désigner le Nazaréen, est tout simplement le singulier de *Ha-Nôsrîm* = *les veilleurs* et elle est à rapprocher de *Hạ-Nôsèr* d'*Exode*, 34, 7, qui signifie *le gardien;* la forme syriaque *Nasarya'* veut dire *Dieu est le Protecteur* (*Schützer ist Gott*), *ya'* abrégeant Iahwé. Or, Epiphane (*Hær*., 29, 6) atteste que les Νασαραῖοι = Nazaréens, dont le nom est si proche de Nasarya', forment une secte antérieure au Christ *et qui ne le connaît pas;* et Hippolyte (*Philosophumena*, V, 10) nous cite un hymne, dont le texte est, à la vérité, très corrompu, mais où Jésus est représenté comme un être divin, comme le Fils, qui intercède près du Père pour les hommes et les conduit dans les voies sacrées de la connaissance. Cet hymne est « très vieux », Harnack l'avoue et Hilgelfeld le rapproche de l'ancienne gnose « qui est sûrement pré-chrétienne »; il doit donc être pré-chrétien et il se rapporte à une secte de Naasséniens (Ναασσηνοί), fort analogue aux Nazaréens (35). Nous inclinons à croire d'abord que ces gens-là n'ont évidemment aucun rapport avec une prétendue ville de Nazareth, et ensuite qu'ils imaginent Dieu comme essentiellement *NaSaR* = protecteur, gardien. La preuve, c'est qu'on a trouvé sur un papyrus, conservé à la Bibliothèque Nationale (n° 574, Supplément grec) et contenant des formules d'exorcisme, les mots suivants : ορκιζω σε κατα του μαρπαρχουριθ νασααρι... c'est-à-dire : « Je t'adjure par le...? Nazaréen » et aussi ceux-ci : Ορκιζω σε κατα τον θεον των Εβραιων Ιησου, soit : « Je t'adjure par le dieu des Hébreux, Jésus »; il faut donc

que les deux noms Jésus et Nasarya' aient été employés ensemble pour exorciser les démons, et cela dès l'époque pré-chrétienne. La raison de cette attribution chronologique? C'est que l'expression « Jésus, le dieu des Hébreux » semble désigner une sorte de Logos hébraïque, qui sonne le Vieux Testament et n'a point subi l'influence du Nouveau, et que toute l'incantation appartient « à des hommes purs », qui sont, en même temps, des Juifs, et qu'il faut, sans doute, identifier aux Esséniens, secte sûrement pré-chrétienne (36); c'est encore qu'au témoignage d'Epiphane, les Nazaréens sont antérieurs au Christ évangélique. Mais, le papyrus lui-même, de quelle époque est-il? C'est, bien sûrement, la question essentielle. Smith et Drews avouent — il n'y a pas moyen de faire autrement — qu'il ne peut guère remonter plus haut que 300 après J. C., mais ils soutiennent énergiquement que la date d'une copie n'est pas celle de son contenu, que l'incantation est très ancienne et qu'on n'aperçoit aucune bonne raison qui l'empêche d'être pré-chrétienne.

Dans les Evangiles, *Jésus* veut dire *le Sauveur*, et ce n'est pas seulement le sens du mot (*Jeschua* = *l'aide de Jahwé*) qui éveille l'idée du salut; c'est l'attitude même prêtée à celui qui le porte, laquelle est d'un sauveur; *Mt*, 1,21, en apporte la preuve quand il fait dire par l'ange à Joseph : « *Et tu appeleras son nom Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés* »; c'est pourquoi rien ne paraît plus naturel que le rapprochement de *Jésus* et de *Nazaréen*, soit : *le Sauveur qui veille*, ou *qui garde*. On comprend également que, des deux mots ainsi accouplés, le premier ait pris le pas sur l'autre, parce que l'accent se met de lui-même sur la qualité de *sauveur*, plus haute et plus sainte que celle de *gardien;* enfin la transposition de la seconde des deux désignations en nom d'origine

(*Geburtsname*) ne semble pas extraordinaire, si on songe que tout l'effort des rédacteurs évangéliques tend à donner un fondement historique aux idées qu'ils mettent en œuvre (37). La plus ancienne attestation que nous ayons de l'existence de Nazareth remonte, par Eusèbe, à Julius Africanus (+ vers 240); en supposant qu'elle vaille pour le IIIe siècle, elle ne vaut pas pour le Ier. Mais il reste les textes du Nouveau Testament? Ils ne prouvent rien, car lorsque *Mc*, 6,1-6 et *Mt*, 13,53-58, disent que Jésus va « dans sa patrie », nous ne savons pas de quelle « patrie » il s'agit, et Smith croit que le mot est avancé uniquement pour préparer la sentence : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie », et qu'il faut probablement entendre la *Judée*, ou le *Judaïsme*. Et si *Lc*, 4,16-30, parait plus explicite, s'il nomme Nazareth, il ne faut pas s'en émouvoir, attendu que, sur ce point, toute la tradition lucanienne n'est qu'un arrangement rédactionnel. L'expression « Jésus de Nazareth » n'est qu'une variante tardive de « Jésus le Nazoréen » (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος), que les *Actes*, 6, 14, nous donnent sous la forme correcte. Les autres formes, comme *le Nazaréen* ou *le Nazarénen*, ont toujours le même radical *N S R*, dont le sens se rapporte toujours à l'idée de garder, de veiller (38). Quand donc on dit : « Jésus le Nazaréen », on entend : « le Sauveur, notre Gardien ». Lorsque, de nos jours, on parle d'un M. Edouard Schützer (*schützen = protéger*), on ne se songe pas à tirer son nom de celui de quelque village de *Schutzingen* ou de *Schutz;* il faut observer la même prudence en face de l'expression Jésus le Nazaréen, qui n'est pas faite autrement que celles de Zeus Xenios, Hermes Psychopompos, Jahwé Sabaoth, etc.

Ce Jésus, on le nomme *Kyrios* (κύριος), ou *Seigneur*, et c'est le titre que porte Jahwé dans la Septante,

d'où il suit que Jésus est lui-même une divinité, ou mieux un aspect de Dieu, Dieu considéré dans la fonction particulière de libérateur, de guérisseur, de gardien, de sauveur (39). Il a été adoré sous cet aspect dans une ou plusieurs sectes juives, antérieures d'au moins cent ans à notre ère. Que ces sectes existent, les textes invoqués plus haut le prouvent et, pour peu qu'on concède que, du moins dans leur fonds, l'hymne naassénien et le papyrus magique de Paris sont pré-chrétiens, on accorde que ces sectes connaissent un dieu sauveur, qui se nomme à la fois le Nazaréen et Jésus. Quand bien même nous ne pourrions découvrir aucune trace d'un culte pré-chrétien de Jésus, il faudrait soutenir son existence avec une assurance inébranlable, attendu que le culte d'une divinité comme le Jésus de Paul ne peut pas s'être établi en un jour; il n'existe pas d'événements, même censés miraculeux, capables de faire que les disciples d'un homme l'assimilent à un dieu dès qu'il est mort et enterré. L'hypothèse s'impose donc que le culte chrétien, manifesté pour nous à sa phase *exotérique*, a été précédé d'une période de préparation *ésotérique* (40).

Mais nous ne sommes pas réduits à l'hypothèse, ni même aux textes déjà invoqués, car une expression qui se trouve dans le Nouveau Testament quatre fois (*Mc*, 5, 27; *Lc*, 24, 19; *Act.*, 18, 25 et 28, 31) : « les choses concernant le Jésus » (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ), nous apporte une preuve directe. La théorie de Smith sur l'interprétation de cette expression constitue proprement la cheville ouvrière de tout son système. Il établit d'abord que, dans le langage courant, quand on dit : « les choses concernant quelqu'un », on entend les histoires, vraies ou fausses, qui sont racontées sur lui, les conjonctures historiques qui se rapportent à lui et leur relation; la langue du Nouveau Testament

accepte le même sens, comme le prouvent *Actes*, 28, 15 : « *Et les frères ayant appris ce que nous avions fait* (τὰ περὶ ἡμῶν), *vinrent au devant de nous* », τὰ περὶ ἡμῶν s'appliquant à une relation générale sur la mission en cause et pas seulement sur le voyage (41). Il convient donc d'entendre « les choses concernant Jésus » (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ) de « la doctrine au sujet de Jesus », et non pas des « événements concernant Jésus ». A vrai dire, les textes résistent à la sollicitation de Smith; ainsi en *Lc*, 24, 18-19 (Episode des pèlerins d'Emmaüs), lorsque, entre un des pèlerins et le compagnon inconnu, rencontré sur la route, s'échangent ces propos : « *Tu ne sais donc pas ce qui s'est passé à Jérusalem ces jours derniers? — Et quoi donc? — Ce qui concerne Jésus le Nazaréen* », il n'est guère possible d'hésiter : il s'agit bien des événements de la Passion. Smith concède qu'on peut, en effet, s'y tromper, mais il ajoute que cette expression, « extraordinairement singulière » (*ausserordentlich sonderbar*) en cet endroit, n'y est pas originale et que *Lc* l'y a mise sans en serrer le sens. Mais il y a encore *Mc*, 5, 27 (Episode de l'hémorroïsse), qui nous montre la malade accourant vers Jésus parce qu'elle a entendu dire ce qu'on racontait de lui; le sens qui s'impose n'est-il pas : le récit de ses miracles? Smith en convient, mais c'est pour affirmer aussitôt qu'en cet endroit de *Mc*, les mots τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ne sont pas primitifs et appartiennent au *Revisor* de *Mc*, attendu que ni *Mt* ni *Lc* ne les donnent en parallèle (42). C'est donc seulement sur *Actes*, 18, 25, où il est question d'Apollos, qui « *enseignait diligemment ce qui concernait Jésus, bien qu'il n'eût connaissance que du baptême de Jean* » et sur *Actes*, 28, 31, où nous voyons Paul « *prêchant le royaume de Dieu et enseignant les choses qui regardent le Seigneur Jésus-Christ* », que notre critique fonde sa conclusion : « Il est aussi

clair que le soleil en plein midi que cette phrase (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ) ne peut avoir aucun rapport avec l'histoire de Jésus; elle doit s'entendre au contraire de la doctrine sur Jésus (43). » L'emploi de l'article à côté du mot Jésus (*le* Jésus) n'est-il pas encore un indice qu'il s'agit d'une fonction — celle du sauveur divin — personnifiée et non d'un homme en chair et en os?

A sa grande preuve, Smith en ajoute d'autres, qu'il découvre dans les textes néotestamentaires; j'en citerai quelques-unes. Les *Actes*, 8, 9-24, nous content comment Philippe convertit, à Samarie, Simon le Magicien; une conversion si rapide, objecte Smith, n'est intelligible que si le prêcheur et le converti ont des racines communes : « La présomption naturelle et même inévitable, c'est que la prédication de Philippe représente un progrès sur celle de Simon », mais qu'elle a le même fondement. On dira plus tard que Simon a été « le père des hérésies »; c'est donc que son nom éveille l'idée d'une doctrine antérieure aux hérésies, contrefaçon de la vérité orthodoxe, dont les tenants persistent longtemps, d'après Justin, Origène et Hippolyte; au fond, c'est là une opinion de chrétiens évolués sur un pré-chrétien (44). Un autre pré-chrétien encore devait être ce magicien Elymas que Paul et Barnabé rencontrent à Paphos, en Chypre, dans l'entourage du proconsul Sergius Paulus (*Actes*, 13, 6-12). Il s'appelait *Bar-Jésus*, *Fils de Jésus;* évidemment son père pouvait avoir nom Jésus, Smith n'en disconvient pas, mais il juge plus vraisemblable que cet Elymas ait été un fils spirituel de Jésus; comme ceux que l'Evangile appelle ses *frères* étaient ses fidèles d'élection. Ce nom de *Fils de Jésus*, joint au rôle que joue Elymas près du proconsul, « qui désirait entendre la parole de Dieu », ne constitue pas une certitude, « mais il fonde la possibilité

et même la vraisemblance qu'Elymas s'attachait à une forme élémentaire et imparfaite de la propagande chrétienne. » Cette vraisemblance se trouve accentuée par l'accusation de « fausse prophétie », portée contre lui, et elle devient « une certitude de fait » sur ce qu'au temps et dans la langue du Nouveau Testament, un « faux prophète », c'est « un précurseur » du christianisme (*Mt*, 7,15; 24, 11, 24; *Mc*, 13, 22; I *Jn*. 4, 1); *Mt*, 7, 22, parle d'hommes qui, au grand jour du Royaume, se vanteront d'avoir prophétisé et d'avoir chassé les démons au nom du Seigneur, et que le Seigneur n'avouera pas pour siens. Smith reconnaît en ces gens-là les pareils d'Elymas, qui, comme lui, doivent s'appeler les Fils de Jésus. Mais, si Sergius Paulus veut entendre Paul et Barnabé, après avoir ouï Elymas, c'est qu'il possède déjà quelque chose de la vérité (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), et toute la scène nous représente Elymas comme un homme qui dispose d'une doctrine inférieure, et toutefois de même nature que celle de Paul; comme un aveugle qui errera jusqu'au temps (ἄχρι καιροῦ) où, sans doute, il atteindra, lui aussi, le salut dans la doctrine parfaite. L'histoire de Simon le Magicien et celle d'Elymas sont parallèles et de même sens; « elles témoignent toutes deux de l'existence de formes précoces de la foi chrétienne, qui évoluent vers l'orthodoxie ou dégénèrent en hérésies. » Quand on nous dit, ailleurs, que Barnabé se sépare de Paul, entendons encore que, lui aussi, représente une forme précoce de la doctrine « concernant Jésus », qui s'achève dans la pensée de Paul (45).

Les *Actes*, également, nous content une histoire (19, 8-20) que Smith juge profitable à sa thèse : Paul prêche à Ephèse et fait des miracles: il guérit des malades et chasse les démons ; alors quelques-uns des exorcistes juifs qui courent le pays, se mettent,

eux aussi, à conjurer les démons « par le Jésus que prêche Paul » (ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει). L'interprétation la plus naturelle, semble-t-il, c'est que ces magiciens, voyant que la formule de Paul, « par Jésus », réussit mieux que les leurs, la lui empruntent sans façon. Smith en juge autrement : il est, dit-il, infiniment probable que ces exorcistes, qui cherchent à expulser les démons en invoquant le nom de Jésus, sont les représentants d'une forme pré-chrétienne de la foi en Jésus, et que, en raison du progrès que marque la doctrine de Paul sur la leur, ils restent, vis-à-vis de lui, dans une attitude indécise entre l'amitié et l'hostilité (46).

Or l'efficacité du nom invoqué par eux se révèle terrible.(19, 15-16) et dans les *Actes*, en effet, non seulement Jésus est représenté comme un être surnaturel, mais toute puissance de miracle (*Wunder-Wirken*) paraît attachée à son nom (3, 16 ; 4,12) et le baptême s'administre en son nom également ; Smith ne voit qu'une explication à cette puissance magique, analogue à celle qui s'attache au nom de Jahwé et qui éclate avant la crucifixion (*Lc*, 9, 49 ; 10-17 : exemples d'expulsions des démons opérées « au nom de Jésus » et hors de sa présence), c'est que ce nom, et aussi l'*idée* de Jésus, avaient déjà une longue histoire au temps de la prédication de Paul (47).

Mais les Apôtres et Paul appuient leur propagande sur un fait, dont les premiers se disent témoins et dont tous se portent garants : c'est la résurrection. On conçoit que des hommes, en proie à une grande passion religieuse, s'illusionnent et prennent leurs rêves pour une réalité, mais encore faut-il qu'ils sachent que celui qu'ils croient ressuscité et qui leur est apparu a vécu et est mort, qu'ils l'aient personnellement connu. Erreur, répond Smith : les récits que nous font les *Evangiles*, les *Epîtres* et les *Actes*

ont été organisés pour justifier un contre-sens (48) : le mot grec *anastasis* (ἀνάστασις) ne veut pas dire *résurrection*, et les mots « *des morts* » (νεκρῶν ou ἐκ νεκρῶν), dont on l'accompagne, pour le préciser, sont parasites. Et il s'efforce, par une étude minutieuse des passages du Nouveau Testament où paraissent les mots *anistémi* (ἀνίστημι), *anistamai* (ἀνίσταμαι), et *anastasis* même, de prouver qu'ils ne supposent que l'idée d'*éveiller*, de *fonder*, de *construire*, d'*élever*, ou de *relever*. Partout où ils ont l'air de signifier autre chose, ils doivent être employés à faux, ou nous trompent ; et, dans les deux endroits capitaux (*Hauptstellen*), soit en *Eph.*, 5, 14 et en *Rom.*, 1, 4, dont l'interprétation ne semble pas favoriser Smith, il affirme que la présence des mots « *des morts* » (ἐκ νεκρῶν) brouille tout. En réalité, l'*anastasis* de Jésus, c'est tout simplement « la confirmation et l'introduction du nouveau dieu sauveur sur le trône de l'univers... Naturellement la résurrection et l'ascension n'étaient pas à considérer comme deux choses différentes, mais bien comme une seule, comme une levée et une montée au plus haut des cieux (49). »

Ainsi donc il convient de voir en Jésus un dieu pré-chrétien : si Pilate l'avait présenté aux Juifs, c'est *Ecce Deus* qu'il aurait dû dire et non pas *Ecce homo;* il est né de l'idée du salut, dans une secte juive, et son type s'est précisé par concrétisation d'images ou d'idées, courantes dans le monde où il a évolué (50). Le christianisme lui-même est fondamentalement une *gnose* juive, qui, comme la figure humaine de son héros, s'est enrichie des apports de toute l'ambiance religieuse où elle a vécu et s'est fait une histoire primitive de caractère mythologique, comme toutes les autres histoires des divinités qui sauvent et délivrent (51). Les rédacteurs du Nouveau Testament, de même qu'ils ont rapporté l'origine de la doctrine à

un homme divin, lui ont assigné un seul foyer primitif, la Galilée, puis Jérusalem ; en réalité, elle en a connu plusieurs, entre autres Chypre et Cyrène, mais aussi Alexandrie, Damas, Ephèse, Antioche et même Rome (52). En d'autres termes, la « doctrine concernant Jésus », qui jusqu'alors végétait dans le « mystère » de sectes obscures, se met tout d'un coup à flamber, vers le temps que la légende choisit pour y localiser la vie du Christ, et à éclairer le monde.

A quoi donc attribuer cet étonnant phénomène? Quel est le principe actif qui l'a engendré? Il le faut chercher dans une poussée (*Trieb*) du monothéisme et de l'instinct d'unité, favorisée par le progrès de la pensée philosophique et du sentiment religieux. Le monde se trouve, pour lors, encombré de dieux ; son polythéisme monstrueux l'accable et la littérature profane, aussi bien que la chrétienne, témoigne qu'il aspire à s'en délivrer. Le mouvement d'émancipation prend son « point d'appui », dans le monde juif hellénisé, celui de la *diaspora*, et il se fonde sur le monothéisme hébraïque; ce mouvement, c'est le christianisme, dont l'enseignement prétend conduire le fidèle à la connaissance du Dieu unique, qui s'est dévoilé aux hommes. On en vient à dire qu'il ne s'est pas seulement dévoilé à eux par une sorte de révélation mystique, « on parle de lui... comme d'un homme qui circulait de-ci et de-là, qui prêchait la nouvelle doctrine, chassait les démons et faisait œuvre de salut; ce qui, en fait, est accompli par le culte lui-même (53). » Les protestants libéraux, qui ne voient en Jésus qu'un maître de morale, errent misérablement; ce ne sont pas des traités d'éthique qui auraient secoué l'engourdissement religieux produit par le culte des idoles; on ne s'enflamme pas pour un impératif catégorique de Kant; mais les hommes des premiers siècles de notre ère se sont enflammés pour

l'Evangile du salut, qui exprimait, sous des formes familières, leurs aspirations et leurs désirs (54).

V. — Drews. — L'attente du Sauveur dans le monde oriental. — Le messianisme juif. — Les deux Messies : fils de David et fils de Joseph. — Les sectes juives syncrétistes. — Le nom de Jésus et de Nazaréen. — Eléments constitutifs de la légende de Jésus. — Son principe : un mythe solaire. — Paul ; sa formation spirituelle et sa conversion. — Comment le dieu Jésus devient homme. — Extension du christianisme : la « vague sociale ». — Quelques autres systèmes.

Drews accepte, dans leur ensemble, les thèses et les raisons de Smith ; il croit à l'existence d'un Jésus pré-chrétien, adoré dans diverses sectes juives et de type parfaitement constitué avant que la propagande chrétienne vînt lui assurer une extraordinaire fortune ; son effort personnel tend surtout à expliquer, en partant des études de ses devanciers, surtout de Robertson et de Smith, mais aussi, dans une mesure plus restreinte, de Kalthoff, ce qu'il nomme « le mythe du Christ. » Son érudition, très étendue, est souvent indiscrète et confuse, et c'est une tâche difficile que d'en dégager les idées directrices de la démonstration qu'elle prétend justifier.

La naissance et le succès du christianisme, dit-il, ne sont pas à prendre pour des coups du hasard ; ils se sont produits sur un terrain préparé pour leur être favorable et en un temps qui les souhaitait. Le monde gréco-romain, aux environs du début de l'ère chrétienne, a une mentalité d'Apocalypse : il attend un Sauveur et redoute les mauvais esprits et les démons ; il cherche à rassembler et à coordonner dans un ensemble simple et harmonieux, par le moyen du

syncrétisme, les gains religieux de ses innombrables cultes ; il incline de plus en plus vers les religions touchantes ou troublantes de l'Orient ; il se montre avide de révélation et de mystère (55). Mais, chez aucun peuple, le désir anxieux du salut ne paraît plus vivant, son attente plus précise que chez les Juifs, soutenus par l'espérance messianique. C'est aux Perses qu'ils l'ont empruntée, car le Messie, c'est d'abord Mithra, incarnation du feu ou du soleil, de la lumière triomphant des ténèbres, esprit de vérité, ami de l'homme, conducteur des âmes et juge dans l'au-delà. Ahuramazda l'a créé comme son fils divin, pour qu'il participât à l'organisation de l'univers, qu'il commandât l'armée céleste, et fût l'intermédiaire entre le monde et lui, pour le salut des hommes. Le Messie, c'est encore ce Sauveur, Saoshyant, qui doit naître d'une Vierge fécondée par la semence que Zarathustra a déposée dans l'eau où elle se baignera (56). C'est même en se conformant à ce dernier type que les Juifs l'ont conçu d'abord comme un homme né de David ; puis ils ont cédé à la tentation, où les attirait la figure de Mithra, de le rapprocher de la Divinité, et ils en sont venus à penser que, par sa naissance et son essence (*Wesen*), il s'élèverait au-dessus de la nature humaine, jusqu'à Dieu, dont il sera le Fils (*ein göttliches Kind*). Sous bien des aspects, sa personnalité tend à se confondre avec celle de Jahwé lui-même (*Ps.*, 47, 6, 9 ; 57, 12 ; *Henoch*, 45-51 ; IV *Esdr.*, 6, 1 et s.). En somme, tout comme en Perse, son image reste indécise entre celle d'un roi et d'un être divin descendu du ciel. L'idée de la résurrection des morts et celle d'un jugement dernier, qui s'attachent à l'espérance messianique et viennent, comme elle, de l'Iran, en donnant une valeur de premier plan à la foi en une immortalité personnelle, développent l'éthique individuelle et

jettent les bases de la future morale chrétienne ; les éléments s'en trouvent dans les *Psaumes*, les *Proverbes*, le livre de *Job*, celui de *Baruch* et la *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach. Du même coup le judaïsme s'élargit ; il devient capable de faire concurrence aux autres religions antiques et d'étendre son empire sur les pays qui l'environnent (57).

L'influence grecque, qui s'exerce sur Israël depuis la conquête de l'empire perse par Alexandre, agit dans le même sens et engendre une espèce nouvelle de Juifs : ceux qui, vivant en terre grecque, se pénètrent de la culture et spécialement de la philosophie hellénique. C'est un de ces Juifs-là, c'est Philon d'Alexandrie qui formule, en l'adaptant du stoïcisme au judaïsme, la doctrine du Logos de Dieu, qui tient le milieu entre un principe métaphysique, « l'activité de Dieu » et une personne divine indépendante, « le fils premier-né de Dieu », le « second Dieu », prêt à aider l'homme de sa force surnaturelle dans le combat entre le monde et le péché, et qui peut être rapproché du Grec Hermès, de l'Egyptien Thot, du Babylonien Nabu, du Perse Vohu-Mano, etc. (58).

Mais revenons à l'idée du dieu sauveur ; elle se développe dans le monde oriental, en mythes différents, mais parallèles ; ils présentent, en effet, tous ce trait commun de s'organiser autour d'un sauveur ou rédempteur divin, dont l'œuvre s'accomplit par la souffrance et la mort, qu'il ait nom Osiris, Tammouz, Adonis, Attis ou Zagreus. A leur origine, ces mythes ne se rapportaient pas au salut de l'homme individuel, mais, en quelque sorte, à celui de la nature, dont l'engourdissement et le réveil annuels sont symbolisés par la destinée d'un jeune dieu qui meurt et dont on plaint rituellement le destin, qui ressuscite et dont on célèbre la renaissance. Primitivement un homme donne sa vie pour la nature et lui

infuse une énergie nouvelle ; plus tard la réalité brutale de ce sacrifice se mue en une sorte de drame sacré qui se joue devant l'image du dieu, ou devant le symbole qui le représente ; la victime humaine disparaît. Que ces mythes étrangers aient pénétré en Israël, nous n'en pouvons douter, puisque Zacharie (12, 10, s.) parle du meurtre mystérieux d'un dieu sur lequel les habitants de Jérusalem élèveront leurs plaintes, comme lorsqu'on mène le deuil d'Hadad-Rimmon, c'est-à-dire d'Adonis, dans la plaine de Megiddo et qu'Ezéchiel (8, 14) nous peint les femmes de Jérusalem, assises devant la porte du nord de la ville, et pleurant sur Tammouz. Il y a plus : tout fait croire que les Juifs ont connu, eux aussi, pour leur propre compte, des pratiques du même genre, à commencer par les sacrifices humains, et des mythes analogues : il suffit de rappeler le rite du bouc émissaire, dont la mort expie les péchés commis par le peuple durant l'année, et le Serviteur de Dieu, rédempteur et intercesseur, dont Isaïe (53, 1 et s.) décrit le supplice et dont l'image « oscille entre le dieu et l'homme. »

L'idée d'un sacrifice humain réel n'était pas aussi antipathique qu'on pourrait le croire au monde païen d'alors : elle y était entretenue par la mise à mort du roi des Saturnales, qui a son équivalent à Babylone dans le supplice du pseudo-roi temporaire (*Schein-könig*) de la fête des Sacées, au temps du nouvel an, et, en Perse, dans celui de « l'homme sans barbe », qui représente la vieille année. Les Juifs, dans leur fête des Purim, visiblement imitée des deux précédentes, et dont le roman d'Esther nous donne la justification, par ce procédé d'humanisation des dieux et de personnification des idées que nous retrouvons dans l'histoire évangélique, célèbrent la gloire d'Istar (Esther), déesse de la fécondité, et celle du dieu bien-

faisant de la nouvelle année, Marduk (Mardochée), et la défaite des divinités de l'hiver, Vasthi et Hamman ; un mannequin représente ce dernier : on le brûle et on le pend. Quand, en un jour de mauvaise humeur, les Alexandrins veulent railler le roi juif Agrippa, de passage chez eux, ils s'en vont chercher un fou, le couronnent et le promènent avec des honneurs grotesques, en l'appelant *Karabas*, ce qu'il faut entendre, pense Drews, *Bar Abbas*, c'est-à-dire *le Fils du Père*, comme s'ils voulaient railler, par-dessus le principicule qui leur a déplu, un mythe et un rite chers aux Juifs (59).

Ceux ci, en effet, sous l'influence de ces dieux de la végétation et de la fécondité de l'Asie antérieure *(vorderasiatischen Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter)*, qu'ils ont combinée avec leur espérance messianique, sont arrivés à concevoir, à côté du Messie victorieux, le Messie souffrant ; il y a entre les deux quelque chose du rapport qui existe entre Héraclès et Prométhée, le Sauveur triomphant et le Sauveur supplicié. L'un c'est le Messie fils de David, l'autre le Messie fils de Joseph, « dont le sang doit purifier le peuple de Dieu, avant que ne paraisse l'autre Messie. » Nous ne possédons, il est vrai, sur ce fils de Joseph, que des témoignages tardifs et très postérieurs au début de l'ère chrétienne, mais ils doivent se rapporter à des traditions beaucoup plus anciennes. L'Evangile a fondu les deux Messies en un seul.

Joseph, dont le Messie souffrant et mourant doit être le fils, ce n'est pas le charpentier de Nazareth ; c'est le patriarche, sous la figure duquel se cache, sans doute, un vieux dieu de la tribu éphraïmite, comme sous celle de Josué. C'est une émanation du Soleil et il ressemble à Tammouz ; comme ce dernier dans le monde souterrain, il reste trois mois dans la citerne, la durée de l'hiver ; comme le retour de Tam-

mouz ramène le printemps, son arrivée en Egypte y ramène la fécondité : le thème du panetier mis en croix et de l'échanson exalté annonce celui des deux larrons de l'Evangile, et Joseph paraît aux yeux des Juifs comme un prototype du Messie. Il en va de même de Josué qui n'est pas, lui non plus, sans analogie avec Attis et Tammouz, dont le nom veut dire Sauveur et dont la mère se nomme Mirjam, comme celle d'Adonis, Myrra et celle de Jésus, Maria; c'est encore un dieu solaire et le peuple pleure sur lui comme sur Tammonz. Il est probablement en rapport avec la fête de Pâque, qui célèbre le retour du printemps et avec la pratique de la circoncision, qui doit représenter la survivance et le symbole du sacrifice d'un enfant. N'oublions pas que le monde grec possède aussi son type de juste persécuté, que nous peint Platon dans une page célèbre de la *République*, et que les Juifs de la diaspora n'ignorent pas (*Sagesse*, 2, 12-20; 3, 1-8; 5, 3-5) (60).

De cet ensemble de considérations, Drews conclut qu'avant l'ère chrétienne existe chez les Juifs la représentation du Messie qui sera celle du christianisme : être « chatoyant » (*schillern*) entre la nature divine et l'humaine, juste, traité comme un malfaiteur, Fils de Dieu et, en même temps, roi des Juifs. L'idée cherche à se préciser que Dieu lui-même s'est offert en sacrifice pour l'humanité, dans une mort méprisée, et, en corollaire indispensable, que ce mort divin est ressuscité et s'est élevé au ciel pour s'unir au Dieu Père. Sous des formes plus ou moins imparfaites, ces conceptions sont également répandues dans toute l'Asie occidentale; elles atteignent le monde grec; elles forment le fonds de l'enseignement des Mystères et, par elles, s'explique l'extension précoce et rapide du christianisme dans cette partie de l'ancien monde (61).

Quand toutes ces remarques seraient justes et ces rapprochements fondés, il resterait, aux origines de la foi nouvelle, place pour l'initiative de Jésus; mais Drews, rejoignant B. Smith, affirme qu'à côté du judaïsme orthodoxe il existait en Israël, ou sur ses confins, des sectes qui avaient organisé les éléments essentiels de la légende chrétienne autour d'un dieu nommé Jésus. — Les sectes juives, ce sont essentiellement celles des Esséniens et des Thérapeutes. Ce que nous entrevoyons de leurs doctrines les met en rapport avec une religion syncrétiste répandue dans toute l'Asie occidentale aux siècles qui précèdent l'ère chrétienne et qui engendre de nombreux groupements religieux particuliers : c'est le *mandaïsme*, ou *adonéisme*. Elle se donne comme une révélation, une gnose (*manda* = *gnosis*) apportée par Ado (Adonis?); elle est, en réalité, faite de pièces et de morceaux. Ses sectes ne nous sont pas toutes connues, mais on nous nomme les Ophites ou Naasséniens, les Ebionites, les Pératéens, les Séthianiens, les Héliognostiques, etc. Toutes attendent l'être intermédiaire (*Mittelwesen*), qui descendra du ciel, dispersera les démons, et conduira les âmes bienheureuses au séjour sublime de la divinité. L'apocalyptique juive nous prouve que beaucoup de Juifs, même palestiniens, sont en sympathie avec les idées de ces sectes. Ne nous laissons pas tromper par la légende du monothéisme juif strictement clos; il existe des sectes mandaïtes à fonds juif, et ce sont elles — B. Smith l'a établi — qui donnent le nom de Jésus au dieu Sauveur qu'elles attendent : Jesséens, Nazaréens ou Nazoréens, apparentés aux Esséniens, tels sont les noms qui nous en sont parvenus. Drews sait bien que, même après Smith, nous ne connaissons pas grand'chose de ces groupes religieux, mais il écarte l'objection, en s'appuyant sur Gunkel, pour

affirmer que nous ne pouvons comprendre le Nouveau Testament si nous n'admettons pas qu'ils existent (62). Au reste, sur le nom de Jésus et sur le sens de *Nazaréen*, Drews se contente de reprendre, en les complétant sur quelques points accessoires, les arguments de B. Smith, pour conclure, avec lui, qu'il s'agit bien du nom et du surnom d'un dieu intercesseur et sauveur, et non pas de ceux d'un homme né à Nazareth (63).

Le mythe de ce Jésus est éminemment composite ; il s'appuie sur l'espérance messianique d'Israël, mais il doit beaucoup à plusieurs mythes grecs : à celui d'Hermès, « le bon messager », libérateur et conducteur des âmes, bon pasteur aussi et assimilé, par les stoïciens, au Logos immanent dans le monde ; à celui d'Héraclès, le tueur de monstres ; à celui de Jason, dont le nom représente la forme grecque de Jésus, qui est un dieu solaire, et dont les douze compagnons figurent les constellations (64). Il doit à tous les cultes « mystérieux » d'Orient, et spécialement à celui d'Adonis, car c'est un fait digne de remarque que le christianisme réussit d'abord là où le culte d'Adonis est bien établi, à Antioche, à Chypre et à Cyrène. « Aussi bien l'Evangile n'était-il à l'origine rien d'autre qu'un culte d'Adonis judaïcisé et spiritualisé ». Et quand Jésus (en *Apocal.*, 1, 8) proclame qu'il est l'*alpha* et l'*oméga*, il nous apprend simplement qu'il est Adonis, car les deux lettres AO expriment le nom de ce dieu, selon l'appellation dorienne (*Ao* ou *Aoos*), qui a fait nommer *Aoa* la terre de Cilicie (65). La légende de Jésus doit encore beaucoup aux religions de l'Inde, et Drews insiste longuement, à la suite de Robertson, sur les rapports qu'elle présente avec celles du Bouddha et de Krishna (66) ; surtout il essaie de montrer la grande parenté du Messie perso-juif, d'où dérive Jésus, avec Agni, roi

du monde, Dieu des Dieux, créateur et envoyé par son père, le dieu du ciel ou du soleil, pour être « la lumière du monde », dissiper les ombres, délivrer les hommes des mauvais démons qui les tourmentent, servir d'intermédiaire entre Dieu et les créatures et leur dispenser une grâce salutaire, etc. (67). Ce qui, du reste, a favorisé la constitution du syncrétisme mythologique sur lequel repose le christianisme, c'est qu'il se ramène tout entier à un grand mythe solaire, qui domine, à l'origine, la pensée religieuse de tout l'Orient : « Toute l'histoire du Sauveur, du Fils de Dieu fait homme, n'est autre chose, au fond, que l'histoire du voyage du soleil à travers le zodiaque, depuis sa naissance, au solstice d'hiver, jusqu'à sa mort et à sa résurrection, au printemps (68) ». Et par là Drews rejoint Jensen. Un symbolisme solaire et astral transparent, et d'ailleurs directement sorti des cultes védiques, recouvre toute cette mythologie, où les attributs du soleil se mêlent aux signes du zodiaque, (69) et une *gnose* spiritualise en quelque sorte le tout, en lui donnant les apparences d'une révélation (70).

Tout de même il n'y a pas identité entre le culte du Jésus pré-chrétien et le christianisme; le second marque l'achèvement du premier, et Drews incline à rapporter à Paul l'initiative du mouvement qui l'a engendré : « Sans Jésus l'établissement du christianisme est parfaitement bien intelligible. Sans Paul, non (71). » La religion de Paul est une des formes du syncrétisme gnostique du mandaïsme (72), mais elle emprunte son originalité à la formation spirituelle particulière autant qu'au tempérament de l'apôtre. Nous ne le connaissons pas très bien, car ce que les *Actes* nous content de lui est, pour une grande partie, une pure invention (*eine Dichtung*); toutefois, nous pouvons comprendre quelles influences se sont

combinées en lui. Il est né de parents juifs, mais à Tarse, un des centres de la culture hellénique, où fleurit la nouvelle école stoïcienne, qui mêle aux dogmes des anciens stoïciens des doctrines empruntées aux orphiques et aux platoniciens; il respire, avec l'air qui passe, les idées qui ont fait croire jadis qu'il avait connu Sénèque; il a foulé, dans sa patrie, un sol où se sont enracinées les tendances religieuses du temps et où elles ont pris un espèce de caractère national, car Sandan, la divinité poliade de Tarse, est un dieu de la vie et de la fécondité; on le représente sur un lion ou sur un bûcher, et tous les ans un homme — ou du moins son image — est brûlé en son honneur et suivant un mythe que nous connaissons. A côté de Sandan, tous les dieux orientaux vivent à Tarse, et spécialement Adonis, dont Antioche est comme la capitale. Paul s'arracha à ce milieu, dont il avait subi les influences profondes et diverses, pour aller étudier à l'école des pharisiens. Quand il fut maître de sa pensée, il ne put supporter tranquillement de voir la foi païenne à Adonis se mêler intimement aux croyances juives dans les sectes syncrétistes. Il lisait dans la Loi (*Deut.*, 21, 23) : « *Maudit celui qui est pendu au bois* » et il commença par prendre en horreur et *le bois* ignoble et *le pendu*, dans lequel des blasphémateurs prétendaient reconnaître le Sauveur du monde et le Messie qu'Israël attendait. Puis, un beau jour, il lui vint une illumination et il se persuada, par une réaction naturelle des idées acquises qui sommeillaient au fond de son esprit, que les sectateurs de Jésus n'avaient pas tort de reconnaître en lui le Serviteur de Dieu, dont Isaïe décrit le supplice salutaire, et que son sacrifice apportait au peuple la justification que les pharisiens cherchaient dans la stricte observance de la Loi. Il en vint alors, non pas précisément à entrer

dans une des sectes qu'il avait honnies d'abord, mais à se construire une religion personnelle, en superposant sa propre spéculation à leurs postulats essentiels (73). Il n'avait aucune connaissance d'un Jésus historique et il raisonnait sur des idées, des concepts et des symboles, mais il en poussa l'interprétation métaphysique et religieuse à sa quasi-perfection, et c'est pourquoi sa pensée agit, dans les sectes en question, comme un ferment énergique (74).

Cependant, puisqu'aussi bien Paul n'a pas prétendu faire de Jésus un homme, au contraire, il reste à expliquer pourquoi et comment ce dieu Jésus est devenu une individualité historique. La réponse est à chercher dans le conflit qui s'élève entre l'apôtre et les chrétiens de Jérusalem. Il existait dans la ville sainte une groupe de Juifs qui croyaient que le dieu Jésus était le Messie et qui revendiquaient, dans les sectes juives, une autorité particulière, parce qu'ils habitaient la capitale. Quand Paul entre en contact avec ces gens-là, il se heurte à leur défiance et même ils risquent une tentative pour placer les communautés qu'il a fondées sous la direction du zélote Jacques, un des leurs. Ils cherchent une justification de droit à la prétention qu'ils ont d'être seuls apôtres, et ils avancent que quiconque veut être témoin du Christ doit avoir *vu* le Ressuscité. Malheureusement Paul assure qu'il l'a vu (I *Cor.*, 2, 1; II *Cor.*, 19, 9), et nul ne peut lui prouver le contraire; alors ils déclarent que ce n'est pas assez, qu'il faut avoir *mangé et bu avec Lui* (*Act.*, 1, 3; 10, 41 et s.); plus même, que ses véritables témoins oculaires et auriculaires sont les frères qui ont *vécu avec Lui*, depuis son baptême jusqu'à son ascension. La conséquence de ces affirmations, c'est que Jésus ne peut rester un pur dieu; il faut qu'il entre dans la réalité historique, et les judéo-chrétiens n'ont, dans les traits propres à cons-

tituer sa vie terrestre, que l'embarras du choix, tout autour d'eux. Le récit évangélique est leur œuvre (75).

Nous ne suivrons pas Drews dans l'examen prolongé et minutieux auquel il s'attarde pour retrouver, jusque dans son détail, les éléments mythiques ou symboliques dont il est composé, avec une insistance particulière sur la Cène, la Passion, la Crucifixion et la Résurrection ; c'était la partie la plus aisée de sa besogne, celle où des rapports absolument certains entre nombre de traits de la vie de Jésus et ceux qui se rencontrent dans les religions antérieures, donnent un air de solidité à l'ensemble de sa démonstration; nous tiendrons d'ailleurs compte, en temps utile, des plus intéressantes de ses remarques. Ajoutons seulement qu'à son jugement, si le christianisme, définitivement précisé par Paul, ou contre lui, a réussi, ce n'est pas seulement parce que l'extension des sectes syncrétistes et celle des religions à mystères, préparaient ses voies, c'est encore parce qu'il s'est amplifié de la vague (*Flutwelle*) d'un puissant mouvement social, qui a ses centres (*Kernpunkte*) et ses points de départ (*Ausgangspunkte*) dans ces sectes mêmes et dans les associations constituées autour des Mystères (*Mysteriengenossenschaften*), et pour lesquelles le Messie n'est pas que le Sauveur des âmes, mais aussi le libérateur des esclaves, l'espoir des pauvres et des deshérités, l'instaurateur d'une nouvelle justice (76). Et c'est ainsi que Drews rejoint Kalthoff.

Nous avons insisté sur les thèses de Drews parce que c'est d'elles, surtout, qu'on a parlé ces années dernières, sans prendre toujours la peine d'en donner une idée suffisante. D'autres systèmes de reconstruction du christianisme sans Jésus, partant de la négation de la tradition, même revue et diminuée par

l'exégèse libérale, ont encore été proposés, qui sont plus ou moins en sympathie avec le sien ; nous ne nous y arrêterons pas longtemps. Bolland, par exemple, voit l'origine du christianisme dans une évolution d'idées judéo-gnostiques, issues d'Alexandrie et graduellement épandues vers le nord et l'ouest ; Jésus n'est qu'une restauration allégorique du Joshua de l'Ancien Testament, l'Evangile est un roman sorti de l'exégèse allégorique des Alexandrins, puis reforgé ailleurs, suivant des intentions particulières, peut-être à Rome, par Marc, à Ephèse, par Jean ; quant aux lettres de Paul, elles ont été composées dans les cercles cléricaux de Rome, aux environs de 135 (77).

Lublinsky fait sortir le christianisme de sectes judéo-gnostiques (Esséniens, Thérapeutes, Gnostiques de Justin, Naasséniens, etc.), qui ne se différencient pas nettement du judaïsme avant la destruction de Jérusalem, mais qui ont, depuis longtemps, leur théosophie et leurs mystères, qui, surtout opposent au vieux dieu national, Jahwé, une divinité nouvelle, internationale et transcendante. Jacques, « frère du Seigneur », ayant été mis à mort par les gens du Temple, pour des raisons politiques, les autres « frères » en prennent l'horreur des Sadducéens, et leur « fureur théologique » en vient à se demander : Est-ce que Jacques n'était pas vraiment le frère du Seigneur? Est-ce que les scribes n'ont pas mis à mort le Seigneur lui-même? Est-ce que ce n'est pas ce supplice qui a causé la ruine de Jérusalem? Alors s'organise l'histoire terrestre de Jésus-Christ et de ses compagnons, qui n'est donc qu'une création de la fantaisie mythique, mais elle donne la raison d'être et la vie publique à la religion qui prétend se justifier par elle (78).

Niemojewski voit la principale source du christia-

nisme dans la mythologie astrale (79); Vollers le fait sortir des instincts religieux des masses populaires (*aus volkstümlichen religiösen Masseninstinkten*) et de l'influence des mythes dont le culte d'Adonis offre le meilleur type (80); Whittaker, d'un vague mouvement messianique, associé à quelque culte obscur, et précisé, avec mise en forme de l'histoire de Jésus, vers 70 (81); Mead, moins affirmatif, chercherait, lui aussi, les origines chrétiennes dans l'ésotérisme judaïque qu'on entrevoit chez les Esséniens, les Thérapeutes et les Prégnostiques (82). Steudel, enfin, sans être tout à fait sûr qu'il ait existé un dieu Jésus, honoré d'un culte précis avant l'ère chrétienne, et sans croire que tous les points sont dès maintenant éclaircis, accepte que le christianisme soit né obscurément dans une secte messianique, qui, s'étant mise en concurrence avec les Mystères païens, se précise, se crée son type original de Sauveur, construit son drame du salut, analogue à celui des sectes païennes, mais dont l'étoffe est autre, parce qu'on la tire surtout des prédictions de l'Ancien Testament sur le Messie. Plus tard, quelque fidèle, ayant des lettres, organise en un bref récit les aventures sacrées, et c'est l'Evangile, d'où dérivent nos Synoptiques (83).

Tous ces systèmes, qui prétendent expliquer la naissance et la fortune du christianisme, abstraction faite de la personne et de l'action d'un Jésus historique, sont de valeur très inégale, et plusieurs dépassent en fantaisie les limites du bon sens; je me suis efforcé de ne pas les montrer par ce côté fâcheux et de ne retenir d'eux, dans les bornes que je m'étais assignées, que ce qui mérite d'être pris en considération et discuté. On a compris que si, dans le détail de leur économie, ils présentent entre eux de grandes différences, ils reposent tous sur les mêmes affirmations générales,

dont il convient maintenant d'éprouver la solidité. De l'opinion impartiale que nous nous en ferons découlera tout naturellement celle que nous aurons des systèmes eux-mêmes, considérés isolément et dans leur ensemble.

CHAPITRE III

L'historicité de Jésus.

I. — Objections que soulèvent les systèmes de reconstruction du christianisme sans Jésus. — Jensen. — Kalthoff; difficulté qui sort du caractère pacifique du christianisme. — Les hypothèses de Kalthoff et les documents. — Les invraisemblances. — L'esprit du système.

Les auteurs des divers systèmes que nous venons de passer en revue ont dépensé une érudition, inégale de l'un à l'autre, mais souvent très étendue, spécialement chez Smith et Drews, et une ingéniosité parfois tout à fait remarquable, pour fonder la proposition essentielle sur laquelle ils s'accordent tous : le Jésus évangélique n'a jamais existé, et le christianisme s'explique sans lui ; cependant, sans apporter à l'examen de leurs raisons le moindre parti-pris, on peut ne pas juger qu'ils aient partie gagnée. Pour ma part, je ne le crois pas, et si leurs contradicteurs n'ont pas toujours gardé, en les réfutant, le sang-froid et la modération qu'il aurait fallu, si, voulant trop prouver, ils ont produit quelques arguments faibles, ils en ont aussi avancé quelques-uns qu'aucune réplique ne semble avoir sérieusement ébranlés. Qu'un chrétien attaché à une confession ortho-

doxe sente son cœur se déchirer à la seule hypothèse que Jésus pourrait n'être qu'un mythe et qu'il ne consente à l'envisager que pour lui jeter l'anathème, rien de plus naturel, mais tous les savants indépendants sont prêts à s'incliner devant un fait bien établi, si surprenant qu'il paraisse. Je n'hésite pas à dire, tout de suite, que de leur affirmation : *Jésus n'a pas existé*, nos radicaux ne me semblent même pas avoir établi la vraisemblance.

Je voudrais d'abord donner un aperçu des objections les plus graves que soulèvent les principaux systèmes de reconstitution que nous avons sommairement analysés : elles suffiront, par une transposition spontanée, à montrer aussi la faiblesse de ceux que nous n'avons guère fait qu'énumérer.

Débarrassons-nous d'abord de Jensen, qui se met à part des autres. Personne ne conteste sa grande science; c'est un des maîtres de l'assyriologie ; mais on lui reproche, à juste titre, de vouloir tout expliquer sans sortir de sa spécialité. Le caractère outré et unilatéral de sa thèse du Jésus-Gilgamesch fait la partie belle aux plaisants et, sans aller aussi loin que jadis les étudiants de Dublin, qui, par une amusante charge des théories de Max Müller, lui démontrèrent, un jour, qu'il n'avait jamais existé lui-même et n'était qu'une personnification du Soleil, un des collègues de Jensen, un orientaliste comme lui et un exégète, Gunkel, lui a prouvé qu'en suivant strictement sa méthode, il était facile de construire un Goëthe-Gilgamesch, fidèle compagnon d'un Shiller-Eabani ; à vrai dire, imaginer un Bismarck-Gilgamesch, flanqué d'un Guillaume-Eabani, ne lui aurait guère demandé plus de peine (1). On admettra sans difficulté qu'une légende assez élastique pour se prêter, même de loin, à des adaptations aussi fantaisistes, doit manquer de précision et que s'appliquant, suivant le dire de Jensen,

à tant de « paires » de personnages de l'histoire ou de la mythologie, elle pourrait bien ne s'appliquer à aucune, en dehors de ses propres héros. D'autre part, on ne voit pas pourquoi, ni comment, l'histoire évangélique est sortie de la vieille épopée babylonienne, avec laquelle elle n'offre vraiment que des rapports tout à fait extérieurs (les plus frappants sont ceux qui rapprochent la figure d'Eabani de celle du Baptiste). On n'amoindrit nullement la difficulté en répondant que les diverses utilisations que les Juifs en avaient déjà faites dans leur légende préparaient son adaptation au christianisme, attendu que ces utilisations elles-mêmes ne sont point prouvées ; il s'en faut du tout. Ce qu'on ne voit pas non plus, c'est comment il se fait que des traits importants de l'histoire de Gilgamesch ne se retrouvent pas dans celle de Jésus et, réciproquement, pourquoi des parties essentielles de l'histoire de Jésus ne sont point dans celle de Gilgamesch, dont nous ignorons comment il finit, en sorte que ni la Passion ni la Crucifixion, ni la Résurrection — tout simplement — ne trouvent leur équivalent dans le poème babylonien. Tout l'enseignement attribué à Jésus en est également absent, de l'aveu même de Jensen. Enfin on se demande par quel miracle une antique légende se serait soudainement changée en histoire, aurait été acceptée et se serait montrée efficace comme telle (2). En somme, si quelques-uns des rapprochements indiqués par Jensen restent intéressants et peuvent aider à découvrir l'origine première de quelques traits mythiques utilisés par la légende du Christ, l'ensemble de sa thèse doit être considéré comme l'énorme méprise d'un spécialiste hypnotisé par ses propres études.

La critique de la théorie de Kalthoff est déjà beaucoup plus difficile (3) et, à vrai dire, sa thèse fondamentale : Jésus conçu comme la figuration d'un

mouvement social, semble, au premier abord, plus séduisante, parce que nous nous rendons bien compte que le succès du christianisme, limité presque exclusivement aux basses classes, durant les deux premiers siècles, s'explique, en dernière analyse, par la préparation sociale de son terrain de propagande. Si les misérables l'ont accueilli comme une consolation et une espérance, c'est qu'il répondait à leur désir et, s'il y répondait, n'est-ce pas qu'eux-mêmes l'avaient façonné justement pour qu'il y répondît? Toutefois, si vraiment la religion nouvelle n'est que la forme religieuse d'une virtuelle révolte sociale, pourquoi donc inscrit-elle, en tête de sa loi, l'interdiction de la violence, l'obligation de la soumission aux puissances et de la résignation sociale? Elle prêche l'amour fraternel et la charité pour qu'un jour les pratiquent ceux dont la dureté et l'injustice accablent les petits? Sans doute; cependant, est-il vraisemblable qu'un mouvement à l'origine duquel on place Spartacus, qui cherche son inspiration dans le messianisme juif, un mouvement provoqué par la plus scandaleuse inégalité et la lutte de classes la plus implacable, ait précisément engendré une religion de paix qui, répudiant toute revendication sociale, consent à tout supporter sur terre, en vue d'un bonheur d'outre-tombe ?

On conçoit que des hommes d'esprit très religieux et bien groupés, qu'une excitation particulière et momentanée a poussés à s'insurger, s'apaisent et se résignent sous la parole d'un prophète ou d'un prêtre, mais on comprend moins que l'exaspération causée, de longue date, par une infortune chronique, dans les masses prolétariennes de l'Empire romain, se soit, au temps d'Auguste, et comme spontanément, transformée en un sentiment religieux et les ait poussées à constituer une religion, qui change leur instant désir

de bien-être terrestre en espéranee de félicité céleste. En d'autres termes, on conçoit que le christianisme, venu d'ailleurs, ait trouvé dans le monde romain une *situation* sociale favorable à son extension, mais non pas qu'il y ait été engendré par un *mouvement* social conscient et organisé. Au reste, aucun texte ne nous permet d'affirmer l'existence d'un semblable mouvement dans l'Empire du Ier siècle; nous ne possédons pas le moindre renseignement sur une organisation d'ensemble du prolétariat romain en ce temps-là.

Ce serait un autre sujet d'étonnement que de voir des hommes, dans leur immense majorité, si éloignés du judaïsme par leurs habitudes polythéistes, leurs superstitions et leurs préjugés, s'en aller chercher en Israël le schéma de leur vie religieuse et morale et le principe de leur conception nouvelle de la vie sociale. Au contraire, tout ce que nous savons de la plus ancienne histoire du christianisme nous prouve qu'il n'a réussi dans le monde gréco-romain que parce qu'il a répudié le judaïsme et qu'il l'a répudié justement pour s'adapter aux nécessités de la propagande en terre païenne. Or cette prise de contact qu'il suppose entre le prolétariat romain et l'apocalyptique juive, et faute de laquelle toute sa théorie s'effondre, Kalthoff ne l'a pas expliquée; il n'a même pas prouvé qu'en fait elle s'était produite et, pour en atténuer l'invraisemblance, il s'est laissé aller à imaginer, à la mesure de son système, après le prolétariat romain, l'apocalyptique israélite elle-même; il nous la montre façonnée sous l'influence d'idées grecques et de préoccupations sociales, et non point d'idées juives et de préoccupations eschatologiques, et, dès Daniel, devenue une sorte de programme de reconstruction sociale, d'inspiration platonicienne (4). Et cela paraît fort éloigné de la vérité. Les Apocalypses annoncent aux Juifs le châtiment de leurs ennemis et l'avène-

ment du Royaume de Dieu ; entre leur rêve de justice et le bouleversement économique qui donnerait satisfaction au prolétariat romain, je vois un abîme. L'adaptation de l'apocalyptique juive à l'esprit des Gréco-Romains, c'est le christianisme qui l'a faite ; il n'est pas né d'elle.

D'autre part, comment la communauté chrétienne a-t-elle éprouvé le besoin de se représenter elle-même dans ses aspirations, ses souffrances et sa fin, en façonnant la figure et l'histoire de Jésus-Christ, de sorte qu'en définitive c'est elle-même qu'elle a proposée pour objet à son propre culte? Kalthoff ne nous le dit pas, et pourtant l'opération semble assez peu naturelle pour qu'il soit indispensable de nous en faire comprendre le mécanisme. Nous concevons qu'un groupe de fidèles ait pu, en se dupant lui même par des visions, ajouter quelques traits à la vie de Jésus et, par des interprétations tendancieuses, en altérer d'autres ; que, selon une erreur de perspective très commune, il ait attribué à l'enseignement du Maître des préceptes qui, au vrai, justifiaient des croyances ou des pratiques plus récentes ; mais qu'il se soit pris lui-même pour modèle, en tirant de la réalité de sa vie quelques impressions abstraites, qu'il concrétise de nouveau pour en construire l'histoire d'un héros idéal et dont, pourtant, on parle comme d'un homme qui a vécu, qu'on a connu et qui vient de mourir, il ne suffit pas d'une affirmation pour nous le faire croire ; il faut des preuves décisives, et Kalthoff ne nous les donne pas.

Les aurait-il données, d'ailleurs, qu'il resterait à expliquer pourquoi des Gréco-Romains ont pris comme cadre de la vie du héros de leur secte (*Gemeindeheros*) la Galilée et la Palestine. Ce n'est, selon Kalthoff, qu'une apparence, puisqu'il soutient que les Evangiles sont nés en terre romaine et que tout ce

qu'ils racontent ou décrivent paraît inconcevable en Palestine; mais, alors, à quoi bon cette fiction, et qu'est-ce qui la justifie? Peut-être ce fait que, vers le début de notre ère, un de ces innombrables prétendants à la dignité de Messie, qui se levaient d'une année sur l'autre en Palestine et périssaient en croix (on se demande encore où Kalthoff a pris cela), s'appelait Jésus, et qu'en donnant son nom — on ne sait pourquoi — au Christ façonné par eux, les chrétiens se sont crus obligés de respecter au moins l'apparence du cadre géographique où sa vie obscure s'était réellement développée. Raison bien médiocre et qui voudrait elle-même une explication et une preuve. A quoi, d'ailleurs, Kalthoff reconnaît-il que les Evangiles sont d'origine romaine (5)? A ce que, dit-il, le milieu qu'ils reflètent est romain, à ce que les usages les plus caractéristiques, dont ils font état dans leurs paraboles et enseignements, sont romains (6). Or, tous les exégètes qui connaissent la Palestine et la Galilée, dans leur aspect physique et dans leur histoire, les retrouvent et nous les montrent tout au long des Evangiles; il faut une conviction intrépide pour découvrir les modes d'exploitation de la terre particulières à l'Italie dans les paraboles comme celle des travailleurs dans la vigne; il en faut autant pour tirer argument du rôle joué dans le récit évangélique par Césarée de Philippe (c'est là que Pierre proclame la dignité messianique de Jésus; cf *Mc*, 8, 27 et s.), en insistant sur ce que c'est une ville romaine; ou pour nier que la monnaie romaine d'argent et d'or avec effigie impériale circulât dans le pays de Galilée; ou — c'est plus grave — pour reconnaître Poppée dans l'hémorroïsse et Callixte, évêque de Rome de la fin du II[e] siècle, dans l'intendant infidèle! Ce sont là des suppositions qu'absolument rien ne justifie, et pour les avoir risquées, elles et d'autres du même goût,

Kalthoff s'est attiré des railleries et des méchancetés qui n'étaient pas entièrement imméritées.

Il méprise les difficultés avec une insouciance déconcertante : Par exemple, Pierre, à son jugement, figure l'épiscopat romain, et tous les récits qui le concernent sont écrits du point de vue de la primauté romaine. Alors pourquoi l'Evangéliste nous dit-il que Jésus, pour marquer l'inintelligence de son Apôtre, l'assimile un jour à Satan? Pourquoi le montre-t-il incapable de veiller une heure avec le Maître et, en revanche, si prompt à le renier? Personne ne conteste qu'il n'y ait des traces d'usages romains dans nos Evangiles, mais il est plus aisé de les expliquer par l'influence du milieu où la tradition a vécu avant que d'être fixée par écrit, que par la théorie de Kalthoff, laquelle, en revanche, ne rend pas compte des nombreux traits purement juifs dont les Evangiles sont semés et que les narrateurs se voient souvent obligés d'expliquer à leurs lecteurs paiens (Cf. *Mc*, 7, 1 et s.). De même l'universalisme de la religion nouvelle s'explique tout aussi bien par sa brouille avec le judaïsme particulariste que par son élucubration au sein d'un prolétariat où se mêlent toutes les races de l'Empire.

Je n'insiste pas sur ces critiques générales. Il n'est que juste de reconnaître que Kalthoff a fort bien marqué que l'action d'un homme, même génial, ne suffisait pas à expliquer la constitution et le succès du christianisme, et qu'il y avait à tenir compte de plusieurs facteurs de toute première importance, tels que le messianisme juif, la philosophie grecque, les aspirations sociales du monde romain (7); mais les actions de ces facteurs, loin de rendre inutile l'initiative première que la tradition suppose, semblent, au contraire, l'exiger. Tout le système de Kalthoff nous apparaît, considéré dans son ensemble, comme une

construction tendancieuse, fondée sur quelques *a priori* issus de la « conception matérialiste de l'histoire », où les hypothèses suppléent aux textes ou les éliminent, et qui ne justifie point la prétention de son auteur à ne pas sortir du réalisme historique. C'est, en quelque manière encore, une illusion de théologien qui lui fait interpréter le Christ du passé d'après l'image qu'il s'est lui-même façonnée du Christ nécessaire au présent, du Maître de la *Sozialtheologie*.

II. — Robertson, B. Smith et Drews. — La question des sectes syncrétistes. — Le judaïsme vers le début de notre ère. — Tendances diverses et influences qu'il subit. — Sectes internes et sectes hérétiques. — La gnose pré-chrétienne. — Le culte du Christ et celui de Jésus : discussion des textes invoqués. — Le nom de Jésus. — Le Messie souffrant. — Difficultés diverses.

Il n'y a pas d'inconvénient à grouper les principales objections d'ensemble que soulèvent les systèmes de reconstruction du christianisme proposés par Robertson, par Smith et par Drews, et qui sont analogues. Tous trois, et ceux qui leur ressemblent, reposent essentiellement sur la conviction qu'il a existé, avant le début de l'ère chrétienne, des sectes juives syncrétistes, qui rendaient un culte à un dieu sauveur, et que ce dieu s'y nommait *Jésus*, c'est-à-dire *Aide* ou *Secours divin*. Les termes de cette triple affirmation ne sont pas indivisibles, le premier et même le second pourraient se vérifier sans que le troisième y gagnât nécessairement, Or, il semble bien établi à l'heure présente que nous nous sommes fait trop longtemps des illusions sur la véritable économie du judaïsme un début du Ier siècle de notre ère, pour l'avoir trop

uniformisé. Imaginant la religion juive comme absolument inébranlable dans son monothéisme intransigeant, et la race juive comme rigoureusement isolée du reste des hommes par son orgueil de peuple élu, nous acceptions, tout au plus, que, le principe de la religion demeurant incontesté, diverses tendances aient pu se produire en Palestine au regard de l'observance extérieure de la Loi, et nous en rattachions les principales aux groupements religieux, plus ou moins cohérents, nommés Sadducéens, Pharisiens, Esséniens. Nous constations aussi que la nécessité de mener une vie tolérable au milieu des étrangers avait imposé quelque souplesse au légalisme des Juifs établis en terre païenne, et que les plus instruits d'entre eux, gagnés par la culture grecque, en étaient venus à construire une sorte de syncrétisme intellectuel, où des croyances et des idées juives, plus ou moins revues par la philosophie du Portique et celle de l'Académie, revêtaient une parure hellénique. Il nous faut certainement aller plus loin.

Dans le monde palestinien lui-même, les influences étrangères ont pénétré : ce n'est pas impunément que les Juifs ont subi l'exil de Babylone, puis la domination des Perses et celle des Grecs, que leur pays a été le champ de bataille des Séleucides et des Lagides, pour devenir finalement la proie des Romains; des quatre points cardinaux, des suggestions et des exemples leur sont venus, dans l'ordre religieux, contre lesquels le sacerdoce de Jérusalem a lutté, dans l'espoir chimérique de garder intact le rêve théocratique un instant réalisé au retour de l'exil, mais qui se sont montrés plus forts que lui. Ce qui paraît vivre dans la religion palestinienne, au début de notre ère, mis à part l'excès du scrupule légaliste, qui est devenu, chez nombre de pharisiens, une véritable maladie, c'est d'abord la spéculation rabbinique,

qui raisonne sur Dieu et commente sa Loi, opérations qui ne peuvent guère se faire qu'en mettant en œuvre des idées étrangères à l'ancien Israël, et où se révèle l'influence inconsciente, mais réelle, de la pensée grecque; c'est, à côté, un ensemble de croyances populaires sur le rôle des anges et des démons, façon de polythéisme indirect, qui a emprunté ses formes à la Perse, et une eschatologie dominée par l'attente du Messie; l'une et l'autre également d'inspiration païenne, et tellement indépendants de la vraie religion juive, que l'aristocratie sadducéenne, qui tient le Temple, les répudie. Et c'est ainsi qu'en Palestine même la jahwisme tend à devenir un syncrétisme (8).

Ce résultat est beaucoup plus complètement atteint dans les juiveries de la *diaspora*, avec cette unique différence que celles qui se trouvent à l'Ouest de la Palestine, en Egypte, en Cyrénaïque, en Asie-Mineure et en Europe, subissent plutôt l'influence des idées et des cultes grecs, tandis que celles de l'Est, comme la Palestine elle-même, sont plutôt pénétrées par les croyances de l'Orient (9). Si l'on veut se rendre compte du degré de complication éclectique que peut atteindre le mélange, il suffit d'analyser les éléments constitutifs de la pensée de Philon : platonicisme, stoïcisme, pythagoricisme, aristotélicisme, cynisme, y voisinent avec la sagesse des Mystères grecs et la spéculation théosophique du syncrétisme helléno-égyptien, dès longtemps constitué (10). Sans aller jusque-là d'ordinaire, la vie religieuse juive en terre païenne s'adultère fatalement : elle a pour centre la synagogue, la maison commune où les Juifs se réunissent régulièrement pour prier et lire la Loi; or la synagogue de la diaspora tend à devenir hérétique, et, particulièrement, à prendre une attitude agressive à l'égard du Dieu créateur du monde et de sa Loi, et cela surtout

sous l'influence des prosélytes païens, qui apportent une bien plus grande liberté d'esprit que les Juifs à juger Moïse, la Loi, les Prophètes et Jahwé lui-même; ces gens-là critiquent, contestent, discutent et finissent par imposer aux Juifs quelque chose de leur esprit (11).

La tendance syncrétiste, dès qu'elle dépasse une certaine limite, engendre nécessairement la secte, laquelle, selon la nature de sa spéculation particulière, peut demeurer à l'intérieur de la religion d'où elle sort, ou s'en détacher et vivre de sa vie propre. Le judaïsme, au temps où nous le considérons, avait produit ces deux espèces de sectes. Nous sommes assez mal renseignés sur elles pour risquer de sortir de la vérité si nous prétendons en parler avec trop de précision, ou seulement les classer avec rigueur; il nous est pourtant possible de prendre d'elles quelque idée.

Les Pharisiens (12) restent à l'intérieur du judaïsme strict, dont ils se prétendent même les plus exacts tenants, et ils représentent un état d'esprit religieux, fait d'une piété ardente, dont on a souvent méconnu l'effusion, et d'une soumission, à la fois scrupuleuse et allègre, aux prescriptions de la Tora, plutôt qu'ils ne forment une secte, encore que leurs écoles tendent à devenir des groupes clos ; mais déjà ils acceptent la plus grande partie des nouveautés introduites par l'influence étrangère, notamment la conception toute spiritualiste de Dieu, l'angélologie, l'eschatologie, l'espérance messianique. Leur désir quasi maladif d'éviter l'impureté et d'observer toute la Loi devrait, en bonne logique, les pousser à se retrancher du monde ainsi que le font les Esséniens (13). Ceux-là forment vraiment des sectes, dans lesquelles on n'entre qu'après un noviciat et des rites d'introduction; ils vivent en commun

et sous une règle. Leur doctrine nous est mal connue, mais son caractère syncrétiste ne peut guère faire de doute ; j'entends que bien que leurs croyances restent de fonds juif, ils rejettent des pratiques juives essentielles, comme les sacrifices sanglants, ce qui les sépare en fait du Temple, auquel ils envoient pourtant des offrandes, et s'attachent à des idées et à des rites qui ne sont pas juifs ; ce qui, du reste, ne veut pas dire que nous sachions exactement d'où ils viennent. Leur pensée semble dominée par une métaphysique dualiste qui rapporte le bien à Dieu et le mal à la matière, qui distingue l'âme préexistante et immortelle du corps périssable, qui sait qu'un paradis attend l'âme des bons et un enfer celle des mauvais. Nous croyons voir encore qu'ils attachent au soleil au moins la valeur d'un symbole divin (14), qu'ils se livrent à diverses pratiques magiques (15), qu'ils sont conduits par une sorte de fatalisme astrologique et qu'ils multiplient les bains purificateurs. Tout cela donne l'impression d'un mélange, autour d'un noyau juif, d'influences surtout perses et grecques. Les principales communautés esséniennes paraissent groupées autour de la mer Morte, mais il est possible qu'il y en ait eu de petites un peu partout en Syrie (16).

A côté des Esséniens, et dans un rapport avec eux et avec le judaïsme strict, impossible à préciser, nous entrevoyons encore diverses sectes, dont le nom rappelle leur pratique la plus caractéristique, celle du baptême, Hémérobaptistes et Masbothéens, dont les disciples de Jean-Baptiste nous offrent peut-être une variété (17) ; il n'est guère probable que ces gens-là n'aient point accompagné leurs baignades de quelques croyances peu orthodoxes. Et encore, avant que de quitter la Palestine, faudrait-il mentionner les schismatiques samaritains et leurs sectes, qui sont autant

de points de fusion des croyances juives et des influences gréco-syriennes (18).

Dans le judaïsme de la diaspora on nous parle des Thérapeutes d'Egypte, (19) qu'on dirait apparentés aux Esséniens. Ils vivaient dans des espèces de monastères, sur les bords du lac Mareotis, les hommes séparés des femmes, pratiquant diverses abstinences, priant, chantant, et surtout interprétant la Loi suivant la méthode allégorique chère à Philon; on soupçonne qu'un genre de vie si étonnant chez des Juifs ne s'était constitué que sous des influences étrangères; malheureusement nous ignorons lesquelles et nous sommes trop mal renseignés sur la doctrine de ces solitaires pour nous risquer à la préciser; nous pouvons du moins affirmer qu'à l'égal, au moins, de celle des Esséniens, elle s'éloignait du pur judaïsme.

D'autres sectes s'en éloignaient bien plus encore, tout en s'y rattachant par quelque côté. Les religions du monde oriental, souvent proches parentes par leurs mythes et leur rites, cèdent depuis longtemps à la tendance qui les pousse à se mélanger, à se combiner en systèmes plus ou moins originaux, et le jahwisme lui-même n'a pas échappé à ce syncrétisme. Parallèlement se manifeste la tendance gnostique, simple transposition de la première chez les hommes plus cultivés ou plus mystiques, qui les pousse à combiner, en proportions variables, les croyances syncrétistes et les spéculations philosophiques, les relie par une révélation particulière et prétend conduire ses adeptes à la connaissance parfaite, ou *gnose*. Le IIe siècle après Jésus-Christ verra s'épanouir d'amples systèmes gnostiques à base chrétienne; le Ier siècle avant en a connu de plus modestes, mais qui procédaient des mêmes besoins et des mêmes méthodes, et plusieurs prenaient leur appui sur le judaïsme. Non seulement nous

entrevoyons qu'en Phrygie, par exemple, la théologie juive (il y avait dans le pays une grosse colonie israëlite) exerçait une certaine influence sur le culte quasi national de la Grande Mère et d'Attis et sur celui du Jupiter, ou Dionysos, phrygien, nommé Sabazius et plus ou moins assimilé à Sabaoth, mais nous avons quelque connaissance de sectes syncrétistes où Jahwé s'était installé : Sabbatistes, Sabaziastes, et fidèles d'Hypsistos (ὕψιστος = *le Très-Haut*), répandues dans tout l'Orient (20). Le mandaïsme est un syncrétisme d'origine mésopotamienne, où le judaïsme, issu de la colonie de Babylone, se combine aux antiques croyances du pays, et qui se présente comme une gnose. D'autres sectes, Ophites, Kaïnites, Séthiens, Ammonites, Moabites, etc., paraissent revêtir le même caractère; plusieurs semblent nées sur le sol samaritain, particulièrement favorable, en raison de sa population très composite, à leur éclosion et qui produira, avec Simon, « le père de toutes les hérésies », plusieurs adversaires ou accapareurs du premier christianisme, Ménandre, Cérinthe, Saturnil, etc. (21). De cette gnose préchrétienne, nous ne savons, par malheur, plus grand'chose, parce que les hérésiologues chrétiens, beaucoup plus préoccupés de polémique ou d'apologétique que d'histoire, ont détourné d'elle leur attention pour la reporter sur la gnose chrétienne.

Qu'une de ces sectes hérétiques juives ait donné à ses membres le nom de *Nazoréens*, *Naziréens*, *Nazarénens* ou *Nazaréens*, on peut l'accorder et, pour ma part, je le crois; le mot serait formé de l'hébreu *nazir*, qui équivant au grec *hagios* = *saint* (22). Que des sectaires se soient appelés « les Saints », il n'y a là rien que d'ordinaire, et les premiers chrétiens ne se désigneront pas autrement. Epiphane, qui nous donne sur ces hérétiques-là quelques renseignements,

nous dit qu'ils étaient des Juifs d'au delà du Jourdain, pays hellénisé de bonne heure, qu'ils acceptaient la circoncision, le sabbat et les autres institutions juives, mais non point la Loi telle qu'elle est formulée dans le Pentateuque, qu'ils refusaient d'attribuer à Moïse; ils ne faisaient pas de sacrifices et ne mangeaient point de viande. Il est probable que leur interprétation de la Loi reposait sur une gnose d'inspiration grecque et n'était pas sans rapports avec celle de l'essénisme; au reste, ils attendaient le Messie comme les autres Juifs (23), et il se peut qu'un de leurs groupes se soit appelé les *Jesséens*, parce qu'on y croyait que ce Messie sortirait de la tige de Jessé, le père de David (24). Peut-être bien que Jean-Baptiste fut affilié à une de ces sectes nazaréennes (25).

Que la gnose de toutes ces sectes consistât principalement dans la révélation d'un Sauveur déjà venu ou — c'était probablement la suggestion juive — à venir, il n'en faut pas douter (26). Elles se développaient dans des pays où s'étaient depuis longtemps implantées des religions qui promettaient le salut à leurs fidèles, sous diverses formes, mais toujours au nom d'un intercesseur divin, Tammouz et Mardouk en Mésopotamie, Mithra en Perse, Osiris en Egypte, Adonis et Melkart en Syrie, Attis en Phrygie et bien d'autres, tous, dans le principe, dieux du soleil ou de la végétation, transformés en sauveurs de leurs fidèles, qui doivent s'unir à eux par les rites convenables (27). Il est même permis de considérer comme vraisemblable la pratique, dans plusieurs de ces sectes judéo-syncrétistes, d'un culte du Christ, c'est-à-dire du Messie, du Sauveur divin, et, dans les plus avancées en hérésie, on peut soupçonner le culte du dieu de la vérité suprême opposé au dieu organisateur de la matière, au Démiurge, assimilé à Jahwé; conformément aux tendances qui trouveront leur

expression dans la gnose chrétienne (28), mais de ces cultes nous ne savons rien de précis et aucun texte, aucun document digne de foi ne nous permet de croire que le Sauveur, que le dieu rédempteur et protecteur des initiés, que le dieu vrai s'y appelât Jésus (29).

Nos mythiques en sont réduits à s'appuyer, pour le soutenir, sur l'hymne naassénien ou naasséen cité par Hippolyte, et qu'ils rapportent à la gnose pré-chrétienne; mais absolument rien ne les y autorise, et quiconque examine le texte sans idée préconçue ne peut, quelle que soit son opinion sur l'ancienneté de la secte naassénienne, qu'y reconnaître l'influence du christianisme (30). C'est exactement la même impression que produit l'examen impartial du fameux papyrus magique que Smith et Drews brandissent avec tant de confiance. Il a été écrit vers 300 après Jésus-Christ; il le confessent : cela suffit. Nous savons que les non-chrétiens eux-mêmes se sont, de bonne heure, servis du nom de Jésus dans leurs opérations magiques (31); il est trop naturel de croire que notre papyrus nous met tout simplement en face d'une formule antérieure sans doute au IVe siècle, personne ne soutient le contraire, mais postérieure à la rédaction des Evangiles, pour qu'une simple affirmation, *dénuée de toute preuve*, nous impose la conviction contraire. Et c'est encore la même attitude que prend le critique non prévenu en face de l'interprétation que donne Smith de l'expression « les choses concernant Jésus » (τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ).

Des quatre textes invoqués, deux (*Mc*, 5, 27 et *Lc*, 24, 18), nous l'avons vu, ne la favorisent pas ; c'est, en vérité, s'en débarrasser avec trop de désinvolture que de nous assurer, sans preuve, qu'ils semblent altérés : les deux autres (*Actes*, 18, 25 ; 28, 31) sont moins nets, mais encore ne faut-il rien exagérer. Le

premier, qui a trait à un Juif d'Alexandrie, nommé Apollos, en parle en ces termes : « *Il était instruit dans la voie du Seigneur et il parlait d'un esprit enflammé et il enseignait avec soin ce qui concerne Jésus; il ne connaissait toutefois que le baptême de Jean.* » L'explication de cet étrange passage et à chercher dans l'histoire du baptême chrétien (32) : le Christ lui-même ne baptisait pas (33) et, selon toute apparence, les apôtres galiléens, peut-être de son vivant (*Jn*, 4, 2), mais du moins après sa mort, ont emprunté au Baptiste le baptême de repentance qu'il administrait. Ce baptême n'était qu'un symbole; il ne possédait point encore la valeur magique d'un sacrement; il n'était pas le baptême qui confère l'Esprit, ainsi que Paul l'entendait et l'administrait, et comme, en fait, il l'administre aux chrétiens d'Ephèse, qu'Apollos, sans doute, a convertis et qui, eux aussi, ne connaissent que le baptême de Jean (*Act.*, 19, 3-6). Lors donc qu'on nous représente la doctrine d'Apollos comme imparfaite et son baptême comme incomplet, entendons qu'Apollos n'est point encore au fait du paulinisme, dans lequel l'instruisent Aquila et Priscilla (18, 26). Une prétendue doctrine « au sujet de Jésus » antérieure à la tradition apostolique n'a rien à faire ici. Et pas plus, d'ailleurs, en *Actes* 28, 30-31 : « *Il* (*Paul*) *demeura deux années pleines dans une maison qu'il avait louée... annonçant le Royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ, en toute liberté et sans empêchement.* » Ce texte-là n'est pas isolé : il conclut le livre où il prend place et qui nous a raconté la vocation et la prédication de Paul; c'est son évangile, sa propre doctrine sur Jésus que l'apôtre répand à Rome pendant deux ans, et rien n'autorise à songer à la révélation d'un Mystère pré-chrétien (34).

Les *choses concernant Jésus*, ce sont, dans l'histoire évangélique, les événements auxquels Jésus se trouve

mêlé (cf. *Lc*, 5, 15) et, dans l'histoire apostolique, les enseignements dont l'ensemble constitue l'Evangile. On ne saurait attacher la moindre importance à l'emploi de l'article à côté du nom de Jésus (*le* Jésus). D'abord il manque en *Lc* 24, 19, dans tous les manuscrits et Smith l'y rétablit d'autorité ; ensuite, à l'imitation des auteurs classiques, les écrivains néo-testamentaires, le placent, à l'occasion, devant tous les noms propres, sans intention particulière : ils disent le Pierre (*Mc*, 15, 54), le Pilate (15, 21), la Marie (15, 47), ou Pierre, Pilate, Marie, tout comme Platon et Xénophon écrivent Socrate ou le Socrate, le plus souvent sans prétendre marquer une nuance appréciable.

L'argument que tirent nos négateurs de l'analyse du nom même de Jésus n'est pas bien convaincant; il ne pourrait porter juste que si les noms propres juifs n'offraient pas habituellement un sens et que si celui de Jésus n'était pas assez commun en Israël au temps où l'on place la naissance du Christ. Or, c'est justement le contraire qui se trouve vrai. Ne suffit-il pas de rappeler que, sous la forme *Jeshua* ou *Joshua*, le nom de Jésus se rencontre souvent dans les écrits de l'Ancien Testament, particulièrement les deutérocanoniques les plus récents et dans l'histoire juive presque contemporaine du Christ (35)? J'imagine que Smith et Drews réunis auraient quelque peine à tourner en mythe une troupe si imposante de personnages bien vivants, et cette simple remarque réduit à néant toutes les conséquences qu'ils prétendent tirer du nom de Jésus. Il serait tout à fait surprenant, encore que possible, qu'un Messie français s'appelât M. Sauveur, ou un allemand Gotthelfer, mais on s'étonnerait moins qu'il se nommât ici Dieudonné, Théodore où Théophile, et là Gottlob, Gottlieb ou Gottfried ; qu'un Juif, prétendant Messie, ait tout juste-

ment porté un des nombreux noms qui empruntaient leur radical au nom même de Dieu (Jo=Jahwé), on ne voit pas qu'il en faille conclure logiquement qu'il n'a pas dû exister.

Nous discuterons ailleurs la question de savoir si *le Nazaréen* veut dire, ou non, *l'homme de Nazareth* et si Nazareth était, ou non, une ville de Galilée au Ier siècle; contentons-nous, pour le moment, de remarquer, avec Von Soden, qu'il est tout de même singulier que, désirant attribuer une patrie à Jésus, on soit allé chercher une ville qui n'existait pas; mais quand même on accorderait que *Jésus le Nazaréen* ne veut pas dire *Jésus de Nazareth*, mais bien *Jésus de la secte des Nazaréens*, on se demande en quoi son existence historique s'en trouverait moins bien garantie, surtout pour des hommes comme Drews et Smith, qui semblent mieux renseignés sur la secte que leurs adversaires sur la ville (36). L'argument se relèverait s'il était établi que Jésus porte le nom d'un ancien dieu solaire éphraïmite, Joshua; mais les affirmations de Robertson ne paraissent point convaincantes pour tout le monde autant que pour Drews. Un fait certain, c'est que si Joshua a été jadis dieu, il n'en est pas resté la moindre trace dans la littérature juive, et que si un culte lui a été rendu quelque part comme à un dieu sauveur, sur le modèle de la légende duquel la vie évangélique de Jésus aurait été construite, nous l'ignorons tout à fait; en tout cas, tout nous porte à croire qu'au temps de la prédication de l'Evangile, les Juifs ne connaissaient plus que le Josué de la Bible, successeur de Moïse et conquérant de la Terre Promise, laquelle est bien la Palestine et non pas « le pays de la voie lactée et de la lune » (37). La même remarque s'impose touchant les autres héros de l'antiquité juive dont Robertson fait des dieux; il peut avoir raison dans une large mesure,

mais absolument rien ne nous permet de croire que les Juifs du temps de Jésus aient gardé le moindre souvenir du culte que leurs ancêtres leur auraient rendu; on ne conçoit donc même pas que Jésus les puisse prolonger à un titre quelconque.

L'hypothèse suivant laquelle l'histoire évangélique se serait inspirée de la légende si répandue d'un dieu mourant et ressuscitant est, au premier abord, plus séduisante, mais pour qu'elle se vérifie, il faut, et nos mythiques le sentent bien, qu'il soit prouvé que les Juifs, entre plusieurs représentations du Messie, acceptaient celle du Sauveur souffrant et mourant; une religion n'emprunte aux autres que des croyances et des mythes en sympathie avec son propre esprit. Nous savons qu'il a existé en Israël plusieurs types du Messie et qu'à côté du grand vainqueur, qui établirait définitivement la gloire de Jahwé et de son peuple sur les nations et préluderait au règne de la justice divine, à côté du Messie fils de David, les Juifs ont attendu un Messie fils de Joseph et probablement un Messie fils de Lévi, dont il peut sembler utile de mesurer l'influence sur divers traits de la légende de Jésus. Le Messie fils de Joseph doit se lever avant la venue du fils de David, qui est le vrai Messie, et mourir dans la victoire où Israël triomphera de Gog et de Magog, c'est-à-dire des puissances du mal. Rien du tout, dans ce que nous en disent les textes rabbiniques, n'éveille les idées de souffrances ni d'expiation. Les spécialistes discutent sur l'origine probable de ce Messie : peu nous importe ; en revanche, ils tombent d'accord pour ne pas reporter cette origine plus haut que le règne d'Hadrien. Le Messie fils de Joseph, ni par ses caractères ni par sa date, n'a donc pu exercer d'influence sur la constitution du récit évangélique (38). Mais comme, en réalité, ce n'est que par une confusion qu'on identifie le Messie fils de Joseph

au Messie souffrant, il faut voir si le vrai Messie, fils de David, n'était pas parfois représenté comme destiné à des souffrances expiatoires et propitiatoires. Il semble assez naturel que le portrait du Serviteur de Dieu selon Isaïe (42, 1-4; 49, 1-6; et 52, 13 à 53, 12) ait attiré l'attention des commentateurs et que certains aient été tentés d'y voir une image du Messie; mais pas un texte ne nous autorise à dire que ce rapprochement ait été fait avant que la polémique contre les chrétiens ne l'ait imposé. Les auteurs des rares écrits pré-chrétiens où il semble que se reflète l'influence d'Isaïe, comme *Daniel* (11, 33-35) ou la *Sagesse* (2, 12-20), voient dans le Serviteur de Jahwé un juste quelconque, ou, si l'on veut, le Juste « en soi » mais non pas le Messie, et ils n'attachent aux souffrances dont parle le prophète aucune va leur expiatoire. Quand, plus tard, les rabbins, ramenés malgré eux au passage d'Isaïe, qui ne leur est point sympathique, sont obligés de confesser qu'il doit annoncer que le Messie souffrira, ils se débarrassent de cette éventualité déplaisante en plaçant sa réalisation *avant* que ne se soit manifestée la dignité divine de l'envoyé de Jahwé.

En somme, l'idée du Messie souffrant répugne au judaïsme et elle ne s'est imposée au rabbinisme que difficilement et tardivement; j'entends assez longtemps après le temps où se place la vie de Jésus et, selon toute apparence, sous l'influence du christianisme. Lors donc que les mythiques nous assurent que, sans aucun doute, la conception du Messie souffrant et mourant existait en Israël avant le début de notre ère, ils acceptent une affirmation évidemment indispensable à leur thèse, mais dénuée de toute preuve (39). Si, dès lors, les Juifs avaient admis semblable Messie, Paul n'aurait pas été si troublé par « le scandale de la Croix », c'est-à-dire par la

nécessité d'accepter qu'un homme supplicié pût être le Messie fils de David, car c'est bien ce Messie qu'il reconnaît en Jésus (*Rom.*, 1, 3). Pour l'Apôtre, c'est l'homme Jésus qui « *est mort pour nos péchés selon les Ecritures* » (I *Cor.*, 15, 3); ce n'est pas un dieu (40).

Voilà déjà quelques notables difficultés, qui ne recommandent ni les thèses, ni la méthode de nos négateurs; en voici d'autres, et je m'en tiens aux principales : Si Jésus était un Dieu, adoré dans diverses sectes, dont Paul a tout simplement perfectionné la doctrine, pourquoi les premiers chrétiens et Paul lui-même le représentent-ils comme un homme? J'ai apporté assez de sérieux et de sympathie à l'exposé de la théorie de Drews, pour me permettre de qualifier de ridicule l'explication qu'il donne de l' « humanisation » du dieu Jésus, par les chrétiens de Jérusalem, en vue de faire pièce à Paul. Comment ce dernier n'aurait-il pas protesté? Or, à qui lit ses *Epîtres* sans parti-pris, l'impression s'impose invincible qu'il s'y agit d'un homme, dont l'Apôtre efface autant que possible l'humanité, et pas du tout d'un dieu fait homme. Et pour qui lit les Synoptiques, abstraction faite de la question de leur authenticité, une remarque, de plus grande portée encore, se formule d'elle-même, à savoir que le christianisme qui se montre dans ces textes, fabriqués, paraît-il, pour justifier la légende d'un Jésus mythique, *n'est pas une religion*. On n'y voit pas s'affirmer la nécessité d'une croyance religieuse en Jésus, mais seulement celle d'une confiance en sa mission ; les rites qui deviendront caractéristiques de la liturgie chrétienne, le baptême et l'eucharistie, n'y jouent aucun rôle; Jésus ne se donne pas pour un dieu et ce qu'il demande aux hommes qui l'écoutent, ce n'est pas de l'aimer *lui-même*, mais bien de donner, *avec lui*, leur cœur tout entier à Jahwé, le Père céleste; ce qu'il

leur propose, c'est l'exemple de sa propre vie et non des rites nouveaux. Ce n'est point ainsi, j'imagine, que de pieux sectaires représenteraient leur divinité, la feraient parler et agir (41). N'est-il pas étonnant que cette prétendue histoire du dieu se montre justement vide de tout ce que ses fidèles y devaient chercher d'essentiel? Ne l'est-il pas autant qu'il n'ait échappé à ses rédacteurs aucune précision touchant les éléments syncrétistes dont elle se compose, et surtout que Paul, qui n'avait point à garder leur réserve, ne s'en explique pas plus au net? On n'est pas, en l'espèce, recevable à arguer du secret de la secte, car, pour un mot où il pourrait y être fait allusion (*Mc.*, 4, 11 : *à vous* (les apôtres) *il a été donné de connaître le mystère* (τὸ μυστήριον) *du royaume de Dieu*), que d'épisodes inadaptables à l'hypothèse!

Par exemple : dans les religions où la mort du dieu constitue le grand mystère, elle s'accomplit dans des conditions qui l'élèvent au-dessus de la simple humanité. D'ailleurs, au temps où l'Evangile nous reporte, cette mort n'est plus réelle ; c'est un suppléant du dieu, être vivant ou effigie, qui prend sa place. Passons sur cette difficulté ; il reste qu'on ne conçoit pas comment les chrétiens ont pu se représenter la passion et la mort de leur dieu comme un vulgaire procès devant les autorités juives et romaines et une exécution publique, que le condamné subit en s'écriant : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (42). Et ce n'est pas seulement par sa mort que le dieu Jésus paraît se rapprocher vraiment trop de la pure humanité, c'est aussi par divers traits de sa vie, dont on ne comprend véritablement pas pourquoi on les aurait inventés et à quoi ils peuvent servir dans une légende divine : Pourquoi donc parler des frères et des sœurs du Sauveur et même prendre la peine de leur donner des noms (*Mc.*, 6, 3)? Pourquoi lui

prêter d'inconvenantes faiblesses humaines, telles que de pleurer devant le tombeau d'un ami (*Jn.*, 11, 33), ou de demander à Dieu d'éloigner de ses lèvres le calice de la mort (*Mc.*, 14, 36)? Pourquoi refuse-t-il de se laisser appeler « bon maître » et proclame-t-il que Dieu seul est bon (*Mc.*, 10, 18)? Pourquoi ne se reconnaît-il pas le droit de placer les siens à sa droite et à sa gauche dans son royaume (*Mc.*, 10, 40)? Pourquoi Dieu seul sait-il, et non pas lui, quand viendra l'heure suprême qu'il attend (*Mc.*, 13, 32)? Pourquoi, enfin, toutes ces histoires galiléennes, qui n'ont aucun rapport avec la légende d'un dieu, ni avec le mythe de son sacrifice volontaire (*Mc.*, 2, 18-22; 23-28; 13-17; *Lc.*, 7, 36-50; 7, 18-35; 8, 1-3)? Est-ce pour rendre « l'histoire » vraisemblable? Encore faudrait-il que tous ces détails n'en contredissent pas le principe. Des initiés parlant de leur dieu n'en racontent pas n'importe quoi et ne s'empêtrent pas dans leurs propres inventions (43); ils ne vont pas, par exemple, avancer que ce dieu n'a pu faire de miracle en tel endroit parce qu'on n'y avait pas foi en lui (*Mc.*, 6, 5), ou que sa famille l'a cru hors de sens et a cherché à s'assurer de sa personne (*Mc.*, 3, 21), ou qu'il a refusé de manifester sa puissance aux yeux des hommes (*Mc.*, 8, 11-13). Toute la thaumaturgie qui s'épanouit dans les Evangiles ne suffit pas à faire deviner le dieu sous l'homme, attendu qu'elle est, en ce temps-là, monnaie courante dans le monde juif, et que l'Evangile lui-même nous montre, à plusieurs reprises, le peu d'effet qu'elle produit sur les adversaires de Jésus, qui l'accusent tout simplement d'être possédé et d'agir par le diable (*Mc.*, 3, 22 : *Il a Beelzeboul!*).

C'est un autre sujet d'étonnement que de constater le peu de précision de l'enseignement prêté à ce Maître d'un grand Mystère; il se contente de recom-

mander la foi confiante en Dieu le Père, le Dieu des Juifs (44), dont, dit-il, le Royaume arrive, et d'encourager ses auditeurs à faire pénitence, en se conformant aux principes d'une morale qui se retrouve entière dans la littérature juive; ce dieu parle tout simplement comme un Juif pieux, qui se sent favorisé de l'Esprit de Jahwé, comme un nouveau Jean-Baptiste. Il se croit probablement le Messie, mais ce faisant, c'est encore un rêve juif qu'il poursuit. Même en admettant que tout ce qui se trouve dans les Evangiles appartienne à leur première rédaction — concession que les contradictions du texte rendent absurde — on n'en peut tirer la révélation d'une doctrine ésotérique plus ou moins profonde et originale « concernant le dieu Jésus ». Le paulinisme qui prétend être, lui, l'expression d'un mystère, ne doit visiblement pas grand'chose, non plus, à l'enseignement du dieu; l'Evangile de l'apôtre, tel qu'il se laisse deviner dans ses lettres, c'est essentiellement sa théologie et sa christologie personnelles.

Les apologistes du christianisme tirent encore parfois argument des miracles rapportés dans l'Evangile: je n'en vois pas de plus grand que la constitution de l'histoire évangélique elle-même, si Jésus n'est que le dieu d'une secte. Il faut bien admettre que cette histoire s'est constituée en pays juif, puisque le récit que nous en possédons reste, après tant de recherches, si encombré de mots et d'usages juifs, indifférents et même inintelligibles à tous autres qu'à des Juifs, je dirai même à des Juifs palestiniens. Or, nous savons que ces Sémites n'ont jamais montré qu'une originalité mythologique très faible (45); comment donc, sans qu'aucune personnalité réelle vienne leur offrir un noyau de cristallisation, auraient-ils réduit les éléments syncrétistes assez variés, dont, dit-on, se compose la légende de Jésus et qui, eux-mêmes, ne

devaient plus guère garder de contact avec la vie, à une synthèse à la fois si incomplète, si décousue, si mal équilibrée et si concrète, et, en plusieurs de ses parties, si vivante (46)? Une pure légende ne serait-elle pas mieux bâtie et plus au-dessus de l'humanité, plus dépouillée d'incidents qu'il est vraiment impossible de ramener au symbole et à l'allégorie, et qui sont inutiles dans la légende, qui s'y montrent même, à l'usage, encombrants et gênants? On comprend qu'ils y soient demeurés tout de même si des souvenirs précis les imposaient aux rédacteurs de l'Evangile; comme on comprend les contradictions que nos textes présentent sur les questions les plus graves, par exemple, celle de la naissance et de l'enfance de Jésus, si les diverses affirmations qui s'y heurtent expriment tout simplement les états successifs de la foi; on ne conçoit pas qu'elles aient pu subsister dans la mise en récit de quelque drame sacré, ou d'une légende cultuelle.

Nous pourrions poursuivre longtemps encore l'énumération des impossibilités auxquelles nous acculent les thèses mythiques lorsque nous les conférons aux textes et aux faits; ce ne serait d'un grand intérêt pour personne et je me contenterai de deux dernières questions : Comment se fait-il donc que, dans leurs polémiques premières contre les chrétiens, les Juifs n'aient jamais nié l'existence de Jésus (47)? Cette seule négation, bien fondée, enfermait un argument radical et tel que l'adversaire n'avait plus qu'à se taire. Or, que les Juifs ne l'aient jamais employé, le Talmud nous le prouve et, avec lui, le *Dialogue* de Justin *avec le Juif Tryphon* et le traité de Celse contre les chrétiens, dont, justement, l'auteur cherche à opposer ceux qu'il considère comme des hérétiques juifs aux purs juifs; plus encore nous en persuade toute la littérature anti-juive du christia-

nisme, où les plus vives protestations trouveraient place si l'assertion sacrilège avait été formulée par les Juifs. Céux-ci ont, à l'occasion, insulté Jésus et sa mère; ils n'ont pas nié qu'il ait vécu. — Et voici l'autre question : Pourquoi les sectaires, qui ont cru à propos de mettre en figure humaine la légende de leur dieu, ont-ils placé sa vie de leur temps? Quelles maladroites suggestions de mensonge et de supercherie pouvaient les pousser à dire qu'ils l'avaient connu, qu'ils avaient partagé sa vie en Galilée, durant sa prédication, et qu'il venait de mourir à Jérusalem, et à se donner pour ses *témoins*, *au risque de leur vie*, alors que la tendance de toutes les religions est de se vieillir, de repousser dans le lointain des âges les aventures de leurs héros, pour confondre, autant que possible, l'ancienneté de leur vérité avec l'âge du monde? Je répète que l'explication que propose Drews de ce fait déconcertant, décourage la bonne volonté la plus résolue et qu'il reste proprement sans explication. Je confesse qu'à lui tout seul, il suffirait à me faire écarter l'hypothèse mythique (48).

III. — Les arguments négatifs contre l'historicité de Jésus. — Difficultés qu'ils rencontrent d'abord. — Le témoignage synoptique. — Le témoignage paulinien. — Jésus a existé.

Après ce que nous venons de dire, il est inutile que nous nous attardions longuement aux arguments négatifs produits par les radicaux. Nous leur accordons volontiers que les prétendus témoignages païens et juifs n'ont aucune portée et que le silence de Josèphe n'est pas favorable à l'historicité du récit évangélique; j'entends qu'il est difficile à concilier avec l'impression que veut nous donner, je suppose,

Marc ; mais l'historicité du récit évangélique n'est pas à confondre avec celle de la personne de Jésus ; s'il faut en rabattre de l'apologie marcienne, et, à plus forte raison, de celle des trois autres Evangélistes, l'existence humaine du Christ ne doit pas, pour cela, nécessairement disparaître. Pas un critique libéral ne soutient aujourd'hui que nos Evangiles ne contiennent que de l'histoire, et je crois, pour ma part, qu'ils en contiennent très peu ; la question est de savoir s'ils peuvent n'en pas contenir du tout et si, en dehors des infiltrations mythiques qui se marquent dans la légende de la Naissance virginale, dans celles de la Tentation, de la Transfiguration, de la Résurrection, de l'Ascension, le fond même du récit peut n'être que mythique. Au reste, le silence de Josèphe et celui du Juste de Tibériade, sur lesquels je n'insiste pas pour le moment, s'expliquent assez naturellement par l'obscurité et l'insignifiance du mouvement chrétien à ses débuts, par la mauvaise volonté méprisante de Juifs stricts et instruits à l'égard des Nazaréens, et — pour Josèphe — par le désir de ne point arrêter l'attention de ses lecteurs romains sur l'inquiétante espérance messianique d'Israël.

Je ne suis pas, à vrai dire, très touché de plusieurs arguments auxquels les théologiens libéraux accordent leur confiance. De ce que, par exemple, le Jésus sypnotique s'harmonise bien avec le milieu où il évolue, et que nous connaissons d'autre part (49), il ne suit pas nécessairement qu'il ne soit pas un personnage inventé ; les héros d'un roman s'accordent aisément avec l'ambiance où le roman se développe, s'il est bien fait. De ce que les sentences évangéliques rendent, pour la plupart, le même son et, en conséquence, ne favorisent pas l'hypothèse qu'elles ne sont qu'une collection composite (50), il serait encore

imprudent de conclure qu'elles ne peuvent venir que de Jésus. En revanche, et bien qu'en définitive ce soit là question d'impression personnelle, il semble difficile de nier qu'aux yeux de tout lecteur désintéressé des Synoptiques ne se dessine une figure nette et originale, qui reflète la vie et ne peut guère sortir de l'imagination mythologique. « C'est un homme, un homme authentique et qui se montre tel tout entier ; il est fatigué, affamé, il dort, questionne, se réjouit, s'afflige, tremble, pleure, s'irrite ; il connaît les limites de sa puissance comme de son savoir. » Ce n'est vraisemblablement pas ainsi que se présenterait l'image d'un puissant dieu intercesseur, qui n'aurait rien d'autre à faire que de mourir pour sauver les hommes (51).

Mais voici qui est plus frappant encore : cette réalité humaine qui se reflète dans les Synoptiques *n'intéresse pas leurs rédacteurs* et, loin d'avoir construit leur récit pour nous persuader qu'elle a existé, c'est presque malgré eux et sans le faire exprès qu'ils nous la laissent apercevoir ; elle correspond, si j'ose dire, à un « état » du Christ que leur foi a déjà dépassé et qui n'est pas sans les gêner quelquefois ; parce qu'ils n'osent pas, à l'exemple de Paul, se détourner du Jésus « selon la chair » et s'abandonner aux suggestions de leur propre christologie. Sous leurs tendances particulières, courent visiblement d'autres intentions, qui les contredisent et qu'ils n'avaient aucun intérêt à inventer. Par exemple (52) pour eux, c'est la passion et la mort de Jésus qui comptent avant tout dans sa carrière terrestre ; pour lui, tel qu'ils nous le montrent, c'est sa vie et son action ; il est loin de la réconciliation de l'homme et de Dieu par sa mort. Eux, le conçoivent déjà comme le Juge suprême, et lui ne connaît d'autre juge que Dieu. (Rapprocher *Mt.*, 10, 32 et s., et parallèles, de *Lc.*, 12,

8, *Mc.*, 8, 38 et *Mt.*, 16, 27.) Eux, sont universalistes et lui, de leur propre aveu, a prétendu réserver le pain « aux enfants », c'est-à-dire l'Evangile aux Juifs (*Mc.*, 7, 27), et il a interdit à ses disciples d'aller vers les Samaritains et les païens (*Mt.*, 10, 5). Ces contradictions supposent nécessairement l'existence d'un Maître « selon la chair », et dont il ne reste plus guère possible de contester que le nom, si l'on tient absolument à contester encore.

Enfin P. Schmiedel a relevé, dans le récit synoptique, neuf passages, dont nous avons déjà rencontré plusieurs, qu'il appelle les *colonnes fondamentales* (*Grundsäulen*) de la vie humaine de Jésus et qu'il paraît vraiment impossible, nonobstant les efforts désespérés des mythiques (53), d'interpréter dans le sens de leurs thèses. Les voici : *Mc*, 10, 17 et s. (Pourquoi m'appelles-tu bon? Personne n'est bon que Dieu seul) ; *Mt*, 12, 31 et s. (Une parole injurieuse contre le Fils de l'homme peut être remise) ; *Mc*, 3, 21 (Les parents de Jésus veulent le saisir parce qu'ils le croient hors de sens) ; *Mc*, 13, 32 (Sur le jour suprême et sur l'heure, personne ne sait rien, pas même le Fils, mais seulement le Père) ; *Mc*, 1, 34 (Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?) Ce sont les cinq textes les plus importants ; on y ajoute : *Mc*, 8, 12 (Jésus refuse *le signe* qu'on lui demande) ; *Mc*, 6, 5 (Il ne peut faire aucun miracle à Nazareth) ; *Mc*, 8, 14-21 (Veillez à vous garder du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode) ; *Mt*, 11, 5 (Réponse au message de Jean-Baptiste). Dans leur ensemble ces neuf passages suggèrent qu'il ne s'agit pas d'un dieu, mais d'un homme. Je conviens d'ailleurs qu'ils sont de valeur inégale, qu'il est assez facile d'écarter *Mt*, 12, 31 et s., sur ce que « Fils de l'homme » a toutes chances d'y signifier « un homme, l'homme », à l'égard duquel les injures sont pardonnables, alors que les péchés

contre l'Esprit ne le sont pas; *Mt*, 8, 14-21 et *Mt*, 11, 5 ne semblent pas, non plus, très probants, parce que, même dans le cas où l'hypothèse mythique se trouverait fondée, ils pourraient représenter, dans l'Evangile, des précautions contre des concurrents possibles ou des adversaires; on peut encore soutenir que le fait de placer, en *Mc*, 13, 52, le Fils entre les Anges et le Père semble plus favorable à sa divinité qu'à son humanité. Mais, pour se défaire des autres textes, les négateurs sont réduits à ergoter sur les variantes des manuscrits, à arguer d'interpolations ou à proposer des interprétations « selon l'Esprit », qui n'ont que le tort d'être entièrement arbitraires et déterminés *a priori* par la nécessité de justifier la thèse en discussion (54). Quand même on ne garderait que deux ou trois de ces colonnes-témoins, elles suffiraient à attester que la tradition chrétienne a traversé une étape *antérieure* à celle que représentent nos Synoptiques dans leur ensemble, où Jésus pouvait être considéré déjà comme le Messie, mais où on le considérait encore comme un homme. L'Evangile authentique de Jésus n'était pas une religion syncrétiste (55); c'est la spéculation chrétienne qui l'a fait entrer dans un syncrétisme où il ne se montre plus que rarement et, pour ainsi dire, par inadvertance des Evangélistes.

Mais je consens à accorder que si nous n'avions de l'existence de Jésus que les preuves fondées sur les Synoptiques, celles qui ressortent des raisonnements que nous avons rappelés et même des textes jugés décisifs par Schmiedel, notre assurance, touchant cette existence, ne dépasserait peut-être pas la vraisemblance. J'accepte même qu'on écarte, comme dépendant de le légende synoptique, les autres textes du Nouveau Testament (mis à part les *Epitres* pauliniennes), où nous avons relevé la conviction profonde que le Christ a vécu « dans la chair », et même les

affirmations si nettes de Pierre en *Actes*, 2, 36 et 10, 38; mais il reste Paul (56).

Or, qui lira sans parti-pris les quatre grandes *Epitres* de Paul (*Rom.*, *Gal.*, I *Cor.*, II *Cor.*) n'échappera pas à la conviction que l'Apôtre, tout en élevant autant qu'il le peut son Christ au-dessus de l'humanité, ne conçoit pas qu'il en soit indépendant: le Seigneur, c'est Jésus, né de la race de David « selon la chair », mort en croix naguère, à la face du peuple et ressuscité par la volonté de Dieu. Si la prédication de l'Apôtre tient toute dans un « discours de la croix » (I *Cor.*, 1, 18, 23, 24; 2, 2), ce ne peut être que parce qu'il est assuré de la réalité de la crucifixion, laquelle, naturellement, suppose celle de la vie de Jésus. Sans aucun doute, Paul, quand il parle de Jésus, pense toujours à un être divin et spirituel, mais sa thèse est précisément que cet être-là s'est fait homme sur la terre (cf. II *Cor.*, 5, 16; *Rom.*, 1, 3; II *Cor.*, 8, 9; *Gal.*, 4, 4; *Rom.*, 8, 3, etc.); il ne l'a pas vu « dans la chair », mais il a vécu en contact familier avec ceux qui l'avaient vu et il a conscience que la connaissance qu'ils en possèdent, sans être de meilleure qualité que la sienne propre, ni d'autre source, leur est venue par d'autres voies. (I *Cor.*, 9, 1; II *Cor.*, 5, 16).

Pourtant, nous dit-on, il a l'air de ne rien savoir du tout sur l'homme Jésus; c'est donc qu'il ne sait rien et, s'il ne sait rien, c'est qu'il n'y avait rien à savoir. Ce raisonnement est un pur sophisme. Paul ne dit que ce qui l'intéresse et, pour peu qu'on soit au courant de sa doctrine, on comprend que l'histoire galiléenne de Jésus ne l'intéresse pas. Cette doctrine est en grande partie une gnose syncrétiste, et les recherches des exégètes s'appliquent présentement à en déterminer les éléments; elle représente une interprétation de la vie de Jésus étrangère à la réalité et qui,

tout en reposant sur elle et tout en le disant à l'occasion, n'a pas à la raconter : elle n'y trouverait que contradictions. Si, de même que l'auteur des *Actes*, Paul appuie plus volontiers ses enseignements sur l'Ecriture que sur les faits réels de la vie de Jésus, tels que les connaissaient les Apôtres galiléens, c'est que le Seigneur peut être *démontré* par les prophéties qui annonçaient sa venue, et qu'il est censé avoir accomplies, et non pas par les médiocres incidents de sa carrière terrestre; c'est encore que la christologie paulinienne s'inspire particulièrement de plusieurs passages de l'Ecriture, tels ceux qui décrivent le sacrifice d'Isaac, l'Akéda des rabbins (*Gen.*, 22) et les souffrances du Serviteur de Jahwé (*Isaïe*, 53), plutôt que sur les enseignements authentiques de Jésus. Pourtant, de ce Jésus, Paul ne dit guère que ce que la critique moderne juge inacceptable et irréel (57)? Je le veux bien; mais c'est que sa spéculation a déjà « mythisé » le Christ; c'est aussi qu'elle n'est pas ramenée à la réalité par des souvenirs personnels ineffaçables. Il faut remarquer encore que ses lettres s'adressent à des chrétiens qui connaissent la vie de Jésus, et auxquels il se contente de rappeler d'un mot les traits dont il a besoin lui-même dans l'occurrence (*Gal.*, 3, 1); il semble assez invraisemblable que deux semaines de conversations avec Pierre et Jacques (*Gal.*, 1, 18), ne lui aient rien appris de plus que ce qu'il nous dit (58). Peu importe d'ailleurs; il nous suffit de nous en tenir à cette constatation que la doctrine paulinienne du salut par le Christ exige impérieusement l'humanité du Sauveur (cf. *Rom.*, 8, 3; *Gal.*, 3, 13, *Rom.*, 3, 25, 29, etc.). Les négateurs ne peuvent emporter « la forteresse » que constituent les quatre grandes *Epîtres*, qu'à la condition de prouver leur inauthenticité totale; l'hypothèse de l'interpolation partielle, à laquelle Smith et Drews ont recours,

quand un texte les gêne, est vraiment trop commode et trop arbitraire. Nous avons vu que Kalthoff seul avait osé emboiter le pas derrière les Hollandais et rejeter en bloc tout le *Corpus* paulinien : malheureusement pour sa thèse, elle prête aux plus graves objections.

D'abord elle s'autorise d'un raisonnement extraordinaire. Puisque, dit-il, la critique en est venue à refuser à Paul un certain nombre des lettres que la tradition lui attribuait, on ne trouve aucune difficulté à les lui refuser toutes! Alors, parce qu'on a pu attribuer à saint Augustin quelques *Spuria*, on pourrait lui refuser la paternité de la *Cité de Dieu?* Je ne vois d'ailleurs pas bien comment on s'y prendrait, puisque c'est par rapport aux lettres considérées comme authentiques qu'on juge de l'inauthenticité des autres (59). Kalthoff ne s'arrête pas à cette difficulté et pense tirer avantage du peu de retentissement des *Epitres* pauliniennes dans la littérature chrétienne primitive, où, selon lui, elles n'auraient laissé aucune trace; ce n'est pas à cette conclusion que conduisent présentement les études néo-testamentaires (60). Au reste, Kalthoff confond le problème de l'authenticité des *Epitres* avec celui de leur canonicité quand il s'étonne de ne pas trouver dans la *I*[a] *Clementis*, ou dans le *Pasteur*, de formelles références à l'*Epitre aux Romains*. Les lettres de Paul ont mis quelque temps à perdre leur caractère d'écrits de circonstances et à se hausser à la dignité d'Ecriture Sainte. La vraie question gît ailleurs : il s'agit de savoir si les quatre grandes *Epitres* ont pu être forgées au IIe siècle, et tout nous prouve que c'est impossible. Que pouvaient bien faire à des chrétiens de ce temps-là les traits concrets, qui abondent dans les lettres, et qui sont étrangers à leur vie? Les apocryphes qu'ils ont façonnés sont moins

adroits et plus naïvement tendancieux ; ils ne se soucient pas de donner à leurs lecteurs l'illusion de la véracité, en les déroutant, en les entretenant des choses et des idées authentiques du passé. Il y a plus : certaines thèses de Paul, qu'il faudrait attribuer à des chrétiens du IIe siècle, sont alors visiblement dépassées, à commencer par la christologie et à finir par l'eschatologie. Enfin les *Epîtres* révèlent une personnalité singulière et dont les incohérences mêmes ont leur unité ; on ne conçoit guère que des plagiaires, dont les modèles ont d'ailleurs disparu, car je ne suppose pas qu'ils aient inventé le genre, aient vécu assez profondément leur supercherie et se soient trouvés pourvus d'un génie suffisant pour nous donner une semblable illusion (61).

Jusqu'à preuve convaincante du contraire, nous croirons que, toutes questions d'interpolation réservées, les quatre grandes *Epîtres* pauliniennes sont authentiques et qu'elles suffisent à prouver l'existence historique de Jésus. J'irai même plus loin : à moins de démontrer que les *Actes* ne sont, d'un bout à l'autre, qu'un pur roman, ou de recourir à des suppositions gratuites, infiniment plus propres à compliquer les difficultés qu'à les résoudre, telles que celles qui portent les commentaires de Robertson, de Drews et de Smith sur les *Actes* eux-mêmes, on ne prouvera pas que « la levée » de Paul, son existence en tant qu'Apôtre, n'exigent pas que Jésus ait réellement vécu.

IV. — Conclusion sur les thèses mythiques. — Distinction de la théologie libérale et de la critique libérale. — Travail accompli. — Une biographie scientifique de Jésus est-elle possible?

L'abus de l'hypothèse en l'air, de l'explication

engendrée par le système et imposée aux documents qui n'en peuvent mais, de la conciliation tendancieuse des textes récalcitrants, opérée, par tous les moyens, dans le sens de la thèse à démontrer, du choix, entre plusieurs traditions, de la moins sûre ou de la plus singulière, pour peu qu'elle se puisse ramener à l'opinion préconçue, de la confiance accordée, dans le même esprit et la même intention, à des propositions saugrenues, en un mot le parti-pris le plus flagrant et, sous les apparences d'une critique avertie, le plus naïvement inconscient, tels sont les vices redhibitoires de la méthode des radicaux négateurs, et auxquels aucun n'échappe entièrement. Il y a du vrai dans le reproche qu'on leur a fait de manquer d'éducation technique, de n'avoir pas appris, avant que d'abonder en idées personnelles, à subir, en quelque sorte passivement et humblement, la suggestion des textes, interrogés avec circonspection et désintéressement. Leur sincérité n'est pas en cause, mais leur prudence et leur sens de l'histoire appellent les plus expresses réserves. Tous, ils ont plus ou moins oublié qu'il n'est légitime d'enchaîner les faits qui paraissent se ressembler, ou seulement qu'on souhaiterait de réunir, que lorsqu'on a matériellement saisi le lien réel qui les unit. Dire que Jason c'est le type grec de Jésus, parce que son nom ressemble à celui de Jésus; ou que le rapport entre Jésus et Agni trouve une confirmation dans ce que *Agnus Dei*, l'expression symbolique chrétienne, peut n'être que le renversement d'*Agni Deus;* ou encore que le mot *Golgotha* peut rappeler le sacrifice réel, en cet endroit, d'un homme dans le rôle d'Adonis (ou de Tammouz), parce qu'il est en rapport avec *Golgol*, nom d'un fils d'Aphrodite (Maia) et d'Adonis, d'après le scoliaste de Théocrite, — j'en passe et des meilleurs — il y a là un mélange d'érudition indiscrète et de pué-

rilité, qu'on prendrait, n'était l'inaltérable sérieux de Drews, pour une très méchante plaisanterie. J'en suis bien fâché pour eux, mais s'il nous fallait trouver hors des livres de nos radicaux des exemples aussi regrettables de raisonnements boiteux et de mauvaise méthode, ce serait à la pseudo-histoire des pires théologiens conservateurs qu'il nous faudrait les aller demander.

Il leur plaît d'affirmer que le christianisme primitif demeure inexplicable si on s'obstine à le considérer du point de vue de la théologie libérale; il faudrait s'entendre, c'est-à-dire distinguer. Dans le travail de la théologie libérale, s'exprime un effort proprement théologique, qui tend à rendre le Jésus évangélique intelligible et utilisable pour les protestants d'aujourd'hui; qu'il aboutisse à une représentation du Christ et de son œuvre en grande partie étrangère à l'histoire, je n'y contredis pas, et les radicaux eux-mêmes ont contribué largement à le prouver; et cet effort, plein d'intérêt pour le protestantisme libéral, nous est, en l'espèce, totalement indifférent; mais, à côté de lui et distincte de lui, la théologie libérale a conduit, sur les textes et sur les faits, un vaste travail critique dont l'histoire tire un profit de tous les instants. Par lui, elle arrive à comprendre, non pas encore dans tous leurs détails, mais dans leurs grandes lignes, l'origine, la formation, l'évolution, l'expansion du christianisme primitif, et cela sans recourir aux explications des mythiques, uniquement en acceptant que l'initiative très limitée d'un homme, nommé Jésus, a déterminé un petit mouvement messianique en Palestine; les fidèles de cet homme l'ont pris pour le Messie; ils l'ont dit sans succès en Israël, mais l'un d'entre eux, ouvrier de la seconde heure et formé dans le milieu syncrétiste de Tarse, l'a répété en terre grecque, en

adaptant son affirmation, par une sorte de mise au point automatique, aux désirs — les siens — et aux croyances — les siennes aussi — des hommes qu'il voulait convaincre; à partir de ce moment, sous le double apport du messianisme juif, qui voulait trouver en Jésus la réalisation de ses prophéties, et du syncrétisme helléno-juif, qui le parait des qualités et des légendes empruntées, plus ou moins consciemment, aux dieux orientaux du salut, de l'intercession et de la rédemption, puis bientôt, sans doute, par l'apport direct des cultes de ces dieux, l'humble réalité de la vie de Jésus a été recouverte, et sa mythologie s'est constituée. Le judaïsme, ses prosélytes de terre païenne, ses sectes, et les religions mystérieuses elles-mêmes avaient préparé pour lui un large terrain de propagande, sur lequel il s'est rapidement répandu, en continuant d'attirer et d'absorber, comme dans le mieux réglé et le plus complet des syncrétismes, toute matière religieuse vraiment vivante.

Sur la constitution de ce syncrétisme, sur les causes qui l'ont engendré et les éléments qui l'ont constitué, les mythiques ont apporté plus d'une précision profitable ; en posant nettement des questions jusqu'alors incertaines, ils ont proposé leur solution, et leur contribution à l'étude de la vie de Jésus elle-même n'est point méprisable ; mais il conviendrait qu'ils reconnussent à la critique libérale la part qu'elle réclame à juste titre dans l'œuvre accomplie, — et c'est la plus grosse part, à beaucoup près (62) — au lieu d'affecter de ne voir que le « Jésus libéral », dont la réalité est, en effet, contestable. Au reste, la personnalité historique de Jésus, pour être obscurcie par la légende qui s'est échafaudée sur elle, ne s'en trouve pas entièrement abolie; je n'entends pas seulement que toutes choses ont pu se passer, dans la première

histoire du christianisme, comme la critique révèle qu'elles se sont passées, sans que cette personnalité apparaisse illusoire ou superflue, je veux dire encore qu'elle constitue, dans l'état actuel de notre information, le point de départ indispensable du mouvement chrétien lui-même, puisque nos négateurs ne sont parvenus à fonder, sur de meilleures preuves que des hypothèses invérifiables, aucune des explications destinées à la rendre inutile.

Maintenant, disposons-nous de moyens suffisants pour faire de cette personnalité du Jésus historique l'objet d'une véritable biographie ? C'est autre chose. « Jésus n'a pas laissé une ligne ; il n'a écrit que sur le sable (63) » ; or, rien de lui n'a vécu que dans la mémoire de ses disciples, et nous avons déjà marqué les influences qui ont troublé et adultéré leurs souvenirs. Tels qu'ils nous sont parvenus dans les Synoptiques, le mythe et le symbole les enveloppent et les étouffent (64). Aussi bien la valeur d'une enquête scientifique sur la vie de Jésus rencontre-t-elle les plus vives contestations chez les orthodoxes, qui considérent que seule la foi traditionnelle peut nous donner de comprendre le Christ, et chez les théologiens plus conciliants, qui soutiennent encore que le vrai Jésus, le seul historique, c'est celui de la prédication apostolique (*der geglaubte Jésus = le Jésus auquel on a cru*) et non point celui que la critique incroyante peut chercher à tirer des Evangiles, enfin chez les exégètes qui, devant la rareté et l'incohérence des pierres qui nous restent de l'édifice écroulé (*Bausteine*), se persuadent que c'est une entreprise impossible, arbitraire et vaine, que de chercher à les rassembler ; le plan (*Bauplan*) est à jamais perdu ; qui prétend l'avoir retrouvé l'invente (65). C'est, je l'avoue, cette conclusion que l'étude des sources me paraît justifier : nous ne disposons plus des moyens

d'écrire une biographie de Jésus (66). Toute la question se réduit à savoir quels épisodes en peuvent être retrouvés avec certitude, quelle interprétation ils se montrent capables de supporter et, par-dessus tout, si, à défaut de la vie de Jésus, leur étude attentive nous permet de nous représenter une image exacte de sa personnalité et de sa pensée. La réponse gît dans les textes eux-mêmes, et c'est là qu'il nous faut aller la chercher.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Sur Jésus on trouvera les indications bibliographiques essentielles, méthodiquement classées, dans Herzog-Hauck, *Realencyclopaedie für protest. Theologie und Kirche*[3] (*RE*[3]) t. IX, 1901, p. 1 et ss., à l'article *Jesus Christus*, de Zoeckler; dans Krüger et Preuschen, *HKG*, t. I, 1911, p. 31-41 et dans Holtzmann, *LNT*[2], t. I, 1911, p. 1-5. — Je donne ci-dessous la liste des ouvrages que j'ai le plus souvent cités et dont j'ai abrégé le titre dans les notes.

Barth. *Hauptprob.* (*Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*[4], Gütersloh, 1911.)

Bertholet, *Biblische Theol.* (*Biblische Theologie des Alten Testaments.* Tübingen 1911.)

Brückner, *Der sterb. Gottheiland.* (*Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum.* Tübingen, 1908.)

Case, *Histor. Jes.* (*The Historicity of Jesus*, Chicago, s. d. [1912].)

Clemen, *Erklärung.* (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.* Giessen, 1909.)

Conybeare, *Myth.* (*Myth, magic, and morals. A study of christian origins.* Londres, 1910.)

Cumont, *Relig. orient.* (*Les religions orientales dans le paganisme romain.* Paris, 1909.)

Dunkmann, *Histor. Jes.* (*Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ*[2]. Leipzig, 1909.)

GCR. (*Gesch. der christlichen Religion*[2]. Berlin et Leipzig, 1909 ; premier volume de *Die Kultur der Gegenwart*, dirigée par P. Hinneberg.)

Hollmann, *Welche Relig.?* (*Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat?* Halle, 1905.)

Holtzmann, *LNT*. (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*[2]. Tübingen, 1911, 2 vol.)

Krüger, *HKG* (Krüger et Preuschen. *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. I, *Das Altertum*, Tübingen, 1911.)

Lagrange, *Messianisme*. (*Le Messianisme chez les Juifs*. Paris, 1909.)

Lévy, *Strauss*. (*David-Frédéric Strauss. La vie et l'œuvre*. Paris, 1910.)

Loisy, *Jésus*. (*Jésus et la tradition évangélique*. Paris, 1910.)

Pfleiderer, *Entwicklung*. (*Die Entwicklung des Christentums*. Munich, 1907.)

Reinach, *Cultes*. (*Cultes, Mythes et Religions*. Paris, 1904-1913, 4 vol.)

Reitzenstein, *Myster. Relig.* (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Leipzig et Berlin, 1910.)

J. Réville, *Phases*. (*Les phases successives de l'histoire des religions*. Paris, 1909.)

O. Schmiedel, *Hauptprob.* (*Die Hauptprobleme des Leben-Jesu-Forschung*[2]. Tübingen, 1906.)

Schürer, *GJV*. (*Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[4]. Leipzig, 1901 et s., 3 vol.)

Schweitzer, *Von Reimarus*. (*Von Reimarus zu Wrede. Eine Gesch. der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1906 ; 2e éd. 1912.)

Weinel, *Jesus*. (*Jesus im neunzehnten Jahrhundert*[2]. Tübingen, 1907.)

Wendland, *Hellen.-röm. Kultur*. (*Die hellenistisch-römische Kultur*. Tübingen, 1907 ; 2e édit. 1913.)

Wernle, *Einführung*. (*Einführung in das theologischen Studium*. Tübingen 1906; 2e édit. 1911.)

BIBLIOGRAPHIE ET NOTES

AVANT-PROPOS

Les termes du problème.

1. Les Conférences contradictoires de Berlin (1910), publiées par les soins de l'*Union moniste* allemande, qui les avait organisées, ont été traduites en français par A. Lipman, sous le titre de *Jésus a-t-il vécu ?*[2]. Paris, 1912; c'est un résumé commode et pratiquement suffisant, des thèses adverses actuelles.

2. Von Soden, *Hat Jesus?* p. 5 et ss.

3. On reproche à feu Kalthoff, pasteur à Brême, de n'être pas un exégète, à B. Smith d'enseigner les mathématiques, à Drews de professer la philosophie, à Robertson de n'être pas « le fameux Robertson », l'orientaliste, aux autres de manquer de « bases » scientifiques, etc.



INTRODUCTION

Les antécédents historiques du problème.

BIBLIOGRAPHIE. — F. Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne depuis le milieu du* XVIII[e] *siècle jusqu'à nos jours*. Paris, 1873, 3 vol. — O. Schmiedel, *Hauptprobleme*[2], ch. I et VII. Court et sage. — A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*. Brillant et nourri, mais très tendancieux. — Weinel, *Jesus im neunzehnten Iahrhundert*. Plus bref et plus objectif. — H. Jordan, *Jesus und die modernen Jesusbilder*[2], dans les *Bibl. Zeit-und Streitfragen*, 1909, n° 36. — P. Schmiedel, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart*. Leipzig, 1906. — Hastings, *Dict. of the Bible*, Appendice du t. II, 1908. — P. Wernle. *Einführung*, p. 156 et ss. — Zöckler, *J. Christus*, dans *RE*[3], IX, p. 11 et Windisch, *RE*[3], XXIII, Supplément, p. 675. — K. Dunkmann, *Der historische Jesus*, 1[re] partie. Point de vue d'un théologien protestant conservateur. — A. Lévy, *David-Frédéric Strauss*. Très solide analyse.

NOTES — 1. Bayle, *Dictionnaire histor. et crit.*[5] (1734) t. V, p. 432, Valla est né en 1415 et est mort en 1465.

2. Weinel, *Jesus*, p. 10; Pfleiderer. *Entwicklung*, les deux chapitres intitulés *Die Aufklärung*, p. 205 et ss., et *Deutsche Dichter und Denker*, p. 223 et ss.

3. Réville, *Phases*, p. 82 et ss.; Lecky, *The rise and influence of rationalism in Europe*[5], Londres 1872, et l'*Introd.* de Strauss, *Vie de J.*, § v.

4. *The natural history of religion*, de Hume, est de 1757 ; le *De religione*, de lord Cherbury, est de 1624, son *De religione gentilium*, de 1635 ; la *Lettre sur la tolérance*, de Locke (en latin), de 1675 ; le *Christianity not mysterious*, de Toland, de 1696 ; le *Discourse of free thinking*, de Collins, de 1713 ; le *Christianity as old as the creation*, de Tindal, de 1730.

5. Voltaire lui a fait une place très large dans l'article *Miracles* du *Dict. philos*.

6. Alb. Ehrhard ap. GCR [2], p. 368 : *Die Pflege der historischen Theologie in Frankreich*.

7. Voltaire, *Homélie V*. Voy. particul. Voltaire, *Sermon des cinquante* (1759), le 3e point ; *Dict. philos* (1765), les articles *Chrétiens*, *Contradictions*, *Divinité de Jésus*, *Genéalogie*, *Miracles* ; *Les questions de Zapata* (1766), quest. 50 à 63 ; *Homélies prononcées à Londres en 1765, dans une assemblée particulière* (1767), notamment les deux dernières (IV et V), et les *Conseils raisonnables à M. Bergier pour la défense du christianisme* (1768). Ce Bergier, un abbé, était, en ce temps-là, le grand défenseur de l'orthodoxie ; il venait de publier, en 1767, une *Certitude des preuves du christianisme*, où il prétendait réfuter l'*Examen critique des apologistes...* de pseudo-Fréret A vrai dire, les remarques de Voltaire ne sont pas très nombreuses et il les reprend dans ses divers ouvrages, mais il a l'impression que « presque tous les faits » de la vie de Jésus (*Sermon des cinquante*) prêtent à discussion. Voy. aussi d'Holbach, *La théologie portative* (1768).

8. Lettre du 31 juillet 1762

9. Les sujets les plus brûlants (*âme*, *athée*, *Dieu*. etc.) sont même confiés à des prêtres, libéraux, évidemment, mais orthodoxes.

10. Le plus fameux de ses livres, le *Système de la nature* (1770), parut sous le pseudonyme de Mirabaud. Tous les écrits de Voltaire que je viens de citer, hormis le *Diction. philos.*, sont anonymes ou pseudonymes. On sait comment Voltaire et d'Holbach ont tiré parti des papiers laissés par Jean Meslier, curé d'Etrépigny en Champagne et mort en 1733, pour exposer leurs propres idées sous le couvert du nom de ce prêtre défunt Cf Voltaire, *Le testament de Jean Meslier* (1762) et l'*Evangile de la raison* (1768) ; d'Holbach, *Le bon sens du curé Meslier* (1772, à Londres).

11. Je tiens compte de la *Loi naturelle, ou catéchisme du citoyen français*, que Volney publia en 1793.

12. *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. Hambourg, 1755 ; l'ouvrage en est à sa 7e édition en 1798.



13. Le titre en était *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes;* nous en avons le manuscrit complet.

14. Lessing, *Anti-Goetze*. Brunswick, 1778.

15. Il serait d'ailleurs excessif d'attribuer au seul Reimarus la pleine paternité du grand mouvement rationaliste qui se développa dans la théologie allemande durant toute la fin du siècle : Ernesti, par exemple, enseigne la théologie à Leipzig depuis 1759; Semler et Michaelis sont arrivés à leurs convictions essentielles avant la publication des *Fragments de Wolfenbüttel;* mais cette publication est comme le manifeste de la nouvelle école.

16. Cf. Schmid, *Die Theologie Semlers*. Nordlingen, 1858.

17. Si l'on veut pénétrer dans l'intimité intellectuelle d'un de ces initiateurs de la critique, on peut parcourir le livre de l'héritier et élève de Paulus, Reichlin-Meldegg, *H. E. G. Paulus und seine Zeit*. Stuttgart, 1857, 2 vol. Paulus est spécialement intéressant, parce que, déjà professeur à Iéna en 1789, il n'est mort qu'en 1851, survivant ainsi à toute son école. En 1800, il a publié un Commentaire des Evangiles et ce n'est qu'en 1828 que paraît son grand ouvrage : *Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Christenthums*, 2 vol.

18. Venturini, *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*. Copenhague, 1800-1802, 4 vol. Le livre eut d'ailleurs du succès; une seconde édition en parut en 1806.

19. Dans *La religion dans les limites de la raison pure*, 1793; M. Tremesaygues vient d'en faire paraître une traduction annotée. Paris 1912.

20. Bruno Bauer (1809-1882), d'abord conservateur et orthodoxe, tourna brusquement à gauche : sa *Kritik der evangelischen Synoptiker*, 1841 et 1842, 2 vol., contient contre la théologie un réquisitoire féroce. Cf Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 137 et ss.

21. Lévy, *Strauss*, p. 48 et ss.

22. Lévy, *Strauss;* Ed. Zeller, *Strauss in seinem Leben und seinen Schriften*. Bonn, 1874; Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 67 et ss; Weinel, *Jesus*, p. 23 et ss.; Strauss, *Vie de Jésus*, *Introduction* et *Dissertation finale* (de la 1re ou de la 4e édit allemande, de préférence à la traduction française, faite sur la 3e, où Strauss avait édulcoré sa pensée.)

23. Strauss, *Literarische Denkwürdigkeiten*, ap. *Gesammelte Schriften*, I, p. 4-5; cité par Lévy, *Strauss*, p. 62.

24. Voy. A. Schweitzer, *Von Reimarus*, *Anhang* I, p. 410 et ss.

25. L'ouvrage est divisé en trois parties : Examen de quelques *Vies de Jésus* et des sources. — Esquisse historique

de la vie de Jésus. — Etude de la formation de la légende. L'auteur détermine, dans cette légende, considérée dans l'état où nos Evangiles nous la donnent, trois cycles de mythes, tournant autour de la naissance de Jésus, de sa vie politique et de sa mort. Chaque cycle se divise à son tour en groupes de récits. C'est là, d'ailleurs, une classification très judicieuse.

26. Strauss croyait à la priorité de *Mt* sur *Mc* et *Lc;* la priorité de *Mc* ne fait actuellement de doute pour personne.

27. Lévy, *Strauss*, p. 220.

28. Né le 21 juin 1792, Baur est mort à Tübingen le 2 déc. 1860. De notre point de vue, les plus importants de ses ouvrages sont les suivants : *Die sogenannte Pastoralbriefe des Apostels Paulus.* Stuttgart, 1835 ; *Paulus der Apostel Jesu-Christi.* Stuttgart, 1845 ; *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien.* Tübingen, 1847, repris en 1851.

29. Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 6.

30. Schweitzer. *Von Reimarus*, p. 179 et ss ; Weinel, *Jesus*, p. 65 et ss. Coup d'œil sur les nombreuses publications provoquées par la *Vie de Jésus* dans Schweitzer, *op.cit.*, *Anhang* II, p. 414 et ss.

31. Weinel, *Jesus*, p. 70.

32. Wernle, *Einführung*, p. 157 ; Weinel, *Jésus*, p. 98 : *Durch tausend Kanäle fliessen die Gedanken von Renan und Strauss... in unser Volk.*

33. Dunkmann, *Der historische Jesus*, très tendancieux (protestant qui tient pour la *reine Theologie*), précise pourtant les positions actuelles de la question, du moins en Allemagne. Weinel, *Jesus*, ch. III-V et Schweitzer, *Von Reimarus*, ch. XIV-XVIII, donnent un tableau d'ensemble de la pensée moderne sur Jésus. On se rendra compte des principaux *types* auxquels elle s'est arrêtée en feuilletant les quelques livres que voici : Point de vue catholique : Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu.* Paris, 1910 ; protestant orthodoxe : Wabnitz. *Histoire de la vie de Jésus.* 2 vol. Montauban, 1904-1906 ; protestant libéral : A Réville, *Jésus de Nazareth.* Parls, 1906 ; Piepenbring, *Jésus historique.* Paris, 1909 : Harnack, *L'essence du Christianisme.* Trad. franç., Paris, 1907 ; indépendant : Loisy, *Jésus.* 1910 ; mythique : *Jésus a-t-il vécu ?* Trad. Lipman, Paris 1912. J'ai emprunté quelques expressions à Harnack, *op. cit.*, à Von Soden, *Hat Jesus gelebt ?* et à Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangel en* [2]. Tübingen, 1911. A qui voudra mesurer tout ce qu'on peut tirer d'extravagances des textes, en les soumettant à un traiement convenable, il suffira de jeter un coup d'œil sur *La folie de Jésus*, de M. Binet-Sanglé (Paris, 1911), ou sur le *Jésus n'est pas né*, de M. A. Heulhard, Paris, 1907.

34. Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 291.

35. Cette œuvre se compose de trois ouvrages principaux : *Lehrbuch der historischen-kritischen Einleitung in das Neue Testament*[3]. 1892 ; *Hand-Commentar zum Neuen Testament* (*Die Synoptiker* et *Die Apostelgeschichte*[3]. 1901 et *Evangelium des Johannes*[3]. 1908), et *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*[2]. 1911.

36. Vénard, dans *Où en est l'hist. des relig.* ? de Bricout. Paris, 1911, t. II, p. 161 ; Schmiedel, *Hauptprob.*, p.8 ; Schweitzer, *Von Reimarus*, ch. xx.

CHAPITRE PREMIER

Les négations.

Bibliographie. — Les publications relatives à l'historicité de Jésus sont présentement assez nombreuses pour avoir donné lieu à des études bibliographiques spéciales; voy. particul. Loisy, ap. *RHLR*, 1910, p. 401-435; Windisch, ap. *Theologische Rundschau*, 1910, XIII, p. 163-82; 199-220; 1911, XIV, p. 114-137; Bacon, ap. *Hibbert Journal*, 1911, IX, p. 731-753; Case, ap. *American Journal of Theology*, 1911, XV, p. 20-42; Dibelius, ap. *Theologische Literaturzeitung*, 1910, col. 545-552; 1911, 135-140. — *Parmi les adversaires* de l'historicité de Jésus, je citerai surtout : Kalthoff, *Das Christus Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*[2]. Leipzig, 1903; *Die Entstehung des Christentums.* Leipzig, 1904; *Was wissen wir von Jesus?* Berlin, 1904; J.-M. Robertson, *Christianity and Mythology.* Londres, 1900; *A short History of Christianity.* Londres, 1902; *Pagan Christs : Studies in comparative Hierology.* Londres, 1903; Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.* Strasbourg, 1906; *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?* Francfort, 1910; *Moses, Jesus, Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appell auch an die Laien*[2]. Francfort, 1910; B. Smith, *Der vorchristliche Jesus.* Giessen, 1906; 2e édit. Iéna, 1911; *Ecce Deus,* Iéna, 1911; A. Drews, *Die Christusmythe*[2], t. I, Iéna, 1910; t. II, Iéna, 1911. — *Parmi les défenseurs :* Bousset, *Was wissen wir von Jesus?*[2], Halle, 1906; Case, *The his-*

toricity of Jesus. Chicago, 1912; Harnack, *Hat Jesus gelebt?* et *Hat Jesus das neutestamentl. Gesetz abgeschafft?* ap. *Aus Wissenschaft und Leben.* Giessen, 1911, t. II, p. 174 et 225, ss.; Jülicher, *Hat Jesus Gelebt?* Marbourg, 1910; Von Soden, *Hat Jesus gelebt?* Berlin, 1910; J. Weiss, *Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte?* Tübingen, 1910.

On trouvera d'ailleurs, sur l'histoire générale du problème, les indications utiles dans les ouvrages déjà cités de Schweitzer, *Von Reimarus,* de Weinel, *Jesus,* de O. Schmiedel, *Hauptprobleme* et de Dunkmann, *Der histor. Jesus.*

Notes. — 1. Drews, *CM, Vorwort,* p. II.

2. Bahrdt, *Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande.* Halle, 1782; *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser.* Berlin, 11 vol., 1784-1792; *Die sämtlichen Reden Jesu aus den Evangelisten ausgezogen.* Berlin 1786. Sur Venturini, voy. la note 18 de l'Introduction. Leurs idées touchant la formation, la personne et la prédication de Jésus, n'ont pas péri avec eux : on les retrouve, en tout ou partie, dans les écrits de Hennell (1838), en Angleterre, de Salvator (1838), en France, de Langsdorf (1831), Gfrörer (1831-38), von der Alm (1863 et 1864) et Noack (1870-71), en Allemagne; des auteurs beaucoup plus récents s'en inspirent encore plus ou moins : tels Paul de Régla, *Jésus de Nazareth au point de vue historique, scientifique et social.* Paris, 1891; Notowitsch. *La vie inconnue de Jésus-Christ*[1]. Paris, 1894; Bosc, *La vie ésotérique de Jésus de Nazareth et les origines orientales du christianisme.* Paris, 1902, sans compter quantité d'anonymes. Bibliographie dans Case, *Histor. of Jes.*, p. 33 et s.

3. Bruno Bauer, *Kritik der Evangelien und Gesch, ihres Ursprungs,* 2 vol. Berlin, 1850-51. C'est une reprise de sa *Kritik der evangelischen Gesch. der Synoptiker,* 3 vol. Leipzig, 1841-42; *Christus und die Cæsaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthums.* Berlin, 1877.

4. Bauer insiste sur les *Epîtres* 115 et 120 de Sénèque, qui lui paraissent contenir les traits essentiels de l'*Idealbild* tracé par l'Evangéliste.

5. Particulièrement sous la plume du Hollandais Loman, dans la *Theologisch Tijdchrift,* 1882, 1883, 1884, de l'Anglais E. Johnson, auteur de l'anonyme *Antiqua mater,* Londres, 1887, et de

l'Allemand S. E. Verus, de son vrai nom P. Van Dyk, dans *Uebersicht der vier Evangelien*. Leipzig, 1897.

6. Drews, *CM*, p. VI. Steudel, *Im Kampf*, p. 12, déclare que les théologiens sont mal venus à traiter d'hypercritique outrecuidante et illicite l'application au *NT* de méthodes qu'ils acceptent généralement pour l'*AT*.

7. En dehors des ouvrages retentissants que j'ai indiqués dans la bibliographie générale de ce chapitre, il faudrait encore tenir compte, au moins, de ceux-ci : Bolland, *Het Lijden en Sterven van Jesus Christus*. Leyde, 1907, et nombre de mémoires de 1906 à 1911; Bossi, *Gesù Cristo non è mai esistito*. Milan, 1904; Haupt, *The aryan Ancestry of Jesus*. Chicago, *Open Court*, 1909; Koch, *Die Sage von Jesus dem Sonnengott*. Berlin, 1911; E. Krieck, *Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem*. Iéna 1911; Lublinski, *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos*. Bd. I. : *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur*. Bd. II : *Das werdende Dogma vom Leben Jesu*. Iéna, 1910; Mead, *Did Jesus 100 B. C.?* Londres et Benarès, 1903; Niemojewski, *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralscenen und Astralsysteme*. Munich, 1910; Steudel, *Im Kampf um die Christusmythe. Eine Auseinandersetzung mit J. Weis, Chwolson, P. W. Schmiedel und A. Harnack*. Iéna, 1910; Virolleaud, *La Légende du Christ*. Paris, 1908; K. Vollers, *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*. Iéna, 1907; Whittaker, *The origins of Christianity*. Londres, 1904 et 1909 [2]. Voyez d'ailleurs dans le *Vorwort* de Drews, *CM*, p. III et ss., la liste qu'il dresse de ses partisans plus ou moins complets.

8. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*. Göttingen, 1901, p. 91 ; cf. Kalthoff, *CProb.*, p. 45.

9. Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 396; cf. Drews, *CM*, p. 205, Schweitzer, après Wrede, s'est montré très sévère pour la « moderne Theologie », qui prétend tirer de *Mc* un Jésus historique vraiment viable; elle n'y réussit qu'en lisant entre les lignes une foule de choses et le plus souvent les choses capitales et en interprétant les textes à l'aide de sa psychologie, cf. *Von Reimarus*, p. 329, et aussi la première partie de Dunkmann, *Histor. Jesus*.

10. Weinel, *Jesus*, p. 68; cf. Drews, *CM*, p. 181.

11. Kalthoff, *Was wissen wir?* p. 1.

12. Kalthoff, *Was wissen wir?* p. 6-8; Drews, *CM*, p. 227.

13. Kalthoff, *CProb.*, p. 18-19.

14. Kalthoff, *CProb.*, p. 22-24.

15. Kalthoff, *CProb.*, p. 44.

16. Kalthoff, *CProb.*, p. 44; Jensen, *Hat Jésus?* p. 4-5; **Drews**, *CM*, p. 179 et s.; *Jésus a-t-il vécu?* p. 43 et s. Influencé par les affirmations d'Hochart, *De l'authenticité des Annales et des histoires de Tacite*. Bordeaux, 1890, Drews croit à l'interpolation du fameux passage de Tacite (*Ann.*, 15, 44) sur la persécution de Néron ; il croit que les anciens chrétiens, très frappés du silence des écrivains profanes, ont inventé, pour y remédier, la correspondance de Saint Paul et de Sénèque, celle de Pilate et de Tibère, et peut-être les deux lettres échangées, sur les chrétiens de Bithynie, entre Pline et Trajan. B. Smith, *Ecce Deus*, p. 234 et ss., considère aussi le passage de Tacite comme grandement suspect; la lettre de Pline *peut* être authentique.

17. Kalthoff, *CProb.*, p. 45; *Was wissen wir?* p. 11; Jensen, *Hat Jésus?* p. 5; Steudel, ap. *Jés. a-t-il vécu?* p. 96; Drews, *CM*, p. 178. Ce dernier ne serait pas non plus troublé par l'authenticité de Jos., *Ant.*, 20, 9, 1, car l'expression « frère de Jésus » s'entendrait comme d'une simple « fraternité de secte » (*Sektenbinderschaft*). B. Smith, *Ecce Deus*, p. 225 et ss., et surtout. 332 et s., sur le sens probable de *frère de Jésus*, *frère du Seigneur*.

18. B. Smith, *Ecce Deus*, p. 250 et s.; S. Reinach, *A propos de la curiosité de Tibère*, ap. *Cultes*, III, p.16 et ss., a présenté ingénieusement un aspect particulier du silence antique sur Jésus. Les auteurs nous représentent Tibère comme dévoré d'une curiosité *omnivore;* le sachant, « Ponce Pilate n'aurait jamais fait mettre à mort un homme libre, accusé de s'être dit le roi des Juifs, sans en aviser Tibère, ne fût-ce que pour se créer un titre à sa faveur. Si Jésus-Christ a été mis à mort par ordre de Pilate, il a dû exister au moins un rapport officiel à ce sujet » ; or ce rapport n'a pas existé, puisque chrétiens et païens en ont fabriqué plusieurs. « La conclusion qui s'impose n'est assurément pas favorable au caractère historique de la Passion. » Je ne suis pas convaincu : une pièce d'archives a pu exister et n'être pas mise en circulation; c'était, je pense, la règle, et la fabrication des faux *Actes de Pilate* s'explique par des suggestions de polémique sans qu'il soit besoin d'invoquer la curiosité de Tibère.

19. Kalthoff, *Was wissen wir?* p. 22; *CProb.*, p. 34, 75.

20. *CProb.*, p. 20 et s.; 39; 49 et s.

21. *CProb.*, p. 40 et s.; K. prend pour exemple le fameux recensement de Quirinius, dont parle *Lc*, 2, 1 et dont la localisation et la date ont donné tant de mal aux exégètes; mal bien inutile, pense K., car c'est folie que de traiter comme historique une chronologie d'Apocalypse.

22. *CProb.*, p. 42; cf. *Acta S. Ignatii*, 2: *Crucifixum dicis sub Pontio Pilato*, dont l'intention anti-docète paraît, en effet, probable. Les *Docètes*, dont il faut sans doute faire remonter l'origine aux temps apostoliques, soutenaient que le Christ n'était né, n'avait vécu et souffert qu'en *apparence* (δόκησις). Certains radicaux, comme S. Reinach, tirent argument de l'antiquité de cette opinion pour fortifier leurs doutes sur la réalité de la Passion, ou même sur l'existence de Jésus.

23. *CProb.*, p. 45 et s., 49 et s.
24. *CProb.*, p. 63-67.
25. *CProb.*, p. 78-80.
26. *CProb.*, p. 43.
27. *CProb* , p. 78.
28. *CProb.*, p. 79.
29. *CProb.*, p. 65.
30. *CProb.*, p. 47 et s.
31. *CProb.*, p. 76 et s.

32. *Was wissen wir?* p. 21-22. D'ailleurs, dans le même ouvrage, p. 11, K. proteste contre le reproche que lui a fait Bousset de reproduire tout simplement les thèses des radicaux hollandais, comme Van Manen; il se réfère aux opinions de R. Steck, de Berne et de B. Smith, exposées dans le *Hibbert Journal* avant la publication de *Der vorchristliche Jesus*.

33. *Was wissen wir?* p. 15-17. On entend bien que K. ne conteste pas l'existence de Paul, mais seulement l'attribution qu'on lui fait des *Epîtres* : *Entstehung*, p. 93 ; *Was wissen wir? loc. cit.* et p. 42.

34. *CProb.*, p. 32-34. *L'Epître aux Philippiens*, dite d'Ignace, est, en effet, apocryphe, mais l'*Epître aux Smyrniens* est généralement considérée comme authentique.

35. *CProb.*, p. 46 47; *Entstehung*, p. 23.

36. Robertson, *Short History*, p. 12-16. Aucun fonds à faire non plus sur les *Actes*, *which though a fraudulent is an ancient compilation* (p. 17). — L'*Epître aux Galates* est soupçonnée d'avoir été largement interpolée, ou même entièremeut forgée; alors on ne peut s'appuyer sur elle avec certitude (p. 19).

37. Nous n'avons plus que des fragments, en douze tablettes, de l'histoire du héros sauveur Gilgamesch; on en peut cependant tirer un récit assez suivi, dont on trouvera l'analyse dans Clemen, *Erklärung.*, p. 208 et s., dans Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist des Relig.* (trad. française), Paris, 1904, p. 154 et s., et, avec plus de détail, dans Jensen, *Gilgamesch-Epos*, p. 1-54. Sur le texte lui-même, cf. A. Ungnad et H. Gressmann, *Das Gilgamesch-Epos*. Göttingen, 1911; c'est une traduction et un commentaire.

38. *Gilg.*, p. 1022-1025; *Hat Jesus?* p. 18.
39. *Moses*, p. 27 et ss.
40. *Gilg.*, p. 1025 et s.
41. *Hat Jesus?* p. 6 et s.; *Gilg.*, p. 1027.
42. *Hat Jesus?* p. 7-8.
43. *Hat Jesus?* p. 9-16.
44. C'est l'idée générale du morceau d'*Ecce Deus*, p. 81 et ss. intitulé : *Das negative Zeugnis des Neuen Testaments* et qui a pour épigraphe un mot de *Gal.*, 4, 24, détaché de son contexte et quelque peu faussé dans l'interprétation que lui impose Smith : ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα = « ce qui est dit par allégorie. »
45. *Ecce Deus*, p. 88.
46. *Ecce Deus*, p. 100.
47. *Ecce Deus*, p. 104 et 125.
48. *Voschristl. Jesus.*, p. 136-224; c'est le morceau intitulé *Sæculi Silentium.*
49. *Ecce Deus*, p. 132 et ss.; 148 et ss.
50. Reitzenstein, *Myster. Relig*, p. 160 et ss.; W. Schultz, *Dokumente der Gnosis.* II, *Judaistische Systeme.* Iéna, 1912.
51. *CM*, p. 163; *Jésus a-t-il vécu?* p. 32.
52. *CM*, p. 165-168; cf. Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*[2]. Tubingen, 1906, p. 58; Wrede, *Messiasgeheim.*, p. 60-70.
53. *CM*, p. 168-170; 193 et ss. : *Jésus a-t-il vécu?* p. 29.
54. Drews croit le *IVe Evangile* très tardif; on admet très généralement aujourd'hui, dit-il (*Jésus a-t-il vécu?* p. 26), qu'il date de l'an 140 de l'ère chrétienne. Ce n'est pas exact; la tendance actuelle est de le rapprocher du début du IIe siècle.
55. *CM*, p. 170-174; 195 et s.; 206.
56. *CM*, p. 207 et s. Dans *Jés. a-t-il vécu?* p. 27, Drews insiste sur les mauvaises conditions de conservation qu'une tradition historique trouve en Orient, « où les hommes sont pleins de fantaisie, dénués de sens historique, vrais types d'inexactitude et d'impuissance à rendre et à conserver les faits d'une façon objective, quelle que puisse être l'excellence de leur mémoire. »
57. *Jésus a-t-il vécu?* p. 33-40.
58. *Jésus a-t-il vécu?* p. 127.
59. *CM*, p. XIII; 120-153.
60. *CM*, p. 124-125; *Jésus a-t-il vécu?* p. 21. Steudel (*Jés. a-t-il vécu?* p. 89) croit à l'interpolation, en *Gal.*, 1, 19, de l'expression « Frère du Seigneur », comme de « Frère de Jésus » en Josèphe.
61. *Jésus-a-t-il vécu?* p. 23, 32 et s.; *CM*, p. 127.
62. *CM*, p. 129-130.
63. *CM*, p. 128-133; *Jés. a-t-il-vécu?* p. 20 et s.; 130. Drews ren-

voie, pour justifier son opinion, sur le caractère tendancieux du récit paulinien, à Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*. Strasbourg, 1903, p. 44.

64. Case. *Histor. Jes.*, p. 52, n. 1.

65. Case, *Histor. Jes.*, p. 45 ; W. Erbt, *Das Marcusevangelium. Eine Untersuchung über die Form des Petruserinnerungen und die Gesch. der Urgemeinde*. Leipzig, 1911. L'auteur attribue à Pierre l'organisation de cette espèce de calendrier évangélique.

66. Case, *Histor. Jes.*, p. 45.

67. Steudel, ap. *Jés. a-t-il vécu?* p. 96, ne découvre, dans toute la littératurs chrétienne primitive, qu'une seule mention intéressante : celle de Pilate, ap. Ignace, *Magnes.*, 11. D'ailleurs, il aurait pu citer *Trall.*, 9, ou *Smyrn.*, 1, 2. — Robertson, *Short History*, p. 40 et s., a tiré parti avec plus d'insistance du « silence » de divers auteurs chrétiens anciens sur Jésus. Il s'efforce de montrer que les apologies de Théophile d'Antioche et d'Athénagore (seconde moitié du IIᵉ siècle) et le *Pasteur*, d'Hermas, font reposer le christianisme sur un Christ impersonnel; et même le *Pasteur* ne nomme ni le Christ, ni Jésus ; il parle seulement de Dieu, de l'Esprit-Saint et d'un fils de Dieu qui a subi peines et souffrances. Ce sont là des arguments qu'il y aurait imprudence à presser; tous les livres chrétiens n'étaient par tenus de raconter la vie de Jésus, ni même d'y faire allusion.

68. *Im Kampf*, p. 48; cf. Dunkmann, *Histor Jes.*, p. 89.

69. *Im Kampf*, p. 68; *Jés. a-t-il vécu?* p. 91.

CHAPITRE II

Les systèmes de reconstruction : le christianisme sans Jésus.

BIBLIOGRAPHIE : la même que celle du chapitre précédent.

NOTES. — 1. Case, *Histor. Jes.*, p. 40; Weinel, *Jesus*, p. 53; Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 314. On a pu justement reprocher à K. ses allures de polémiste. O. Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 16, n. 1, après avoir fait remarquer que les questions en cause étant de nature scientifique, rien n'empêche de les débattre sur le ton de la discussion scientifique, ajoute plaisamment que K., s'il s'est dépouillé de toute sa théologie, comme d'un vieux vêtement, n'a pas pu se débarrasser de la fameuse *rabies theologorum*. Cf. encore, citée ap. *Hauptprob.*, p. 113, une opinion de Steck, celui-là même dont K. utilise les thèses pour ruiner le témoignage paulinien, et qui juge de même sa méthode : « *Kalthoff schreibt nicht als ruhiger Forscher, dem es nur um die Wahrheit zu tun ist, sondern als Parteimann...* »

2. *CProb.*, p. 94; c'est la conclusion de l'ouvrage.

3. *CProb.*, p. 6 et 81; p. 92 : *Zu einem neuen Christusbilde mischen ja heute schon die Künstler ihre Farben, zu neuen Christusliedern stimmen die Sänger ihre Härfen...*

4. Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 108.

5. *Was wissen wir?* p. 23.

6. *CProb.*, p. 11.

7. *Entstehung*, p. 108; *CProb.*, p. 86 et s.

8. *CProb.*, p. 57 et s.

9. *CProb.*, p. 53 et s. : *Was wissen wir?* p. 35 et s.

10. *CProb.*, p. 50-53.

11. *Hat Jesus?* p. 4; 21; *Gilg.*, p. 1029. — Sur la répudiation

des thèses de Jensen par les « mythiques », cf. B. Smith, *Ecce Deus*, p. 70.

12. *Hat Jesus?* p. 26; 19; *Gilg.*, p. 821 et s.

13. Il étudie à part les Synoptiques : *Gilg.*, p. 811 et s., et *Jn : Gilg.*, p. 940 et s.

14. *Gilg.*, p. 54.

15. *Hat Jesus?* p. 20.

16. *Gilg.*, p. 926.

17. *Hat Jesus?* p. 23 et s.

18. *Gilg.*, p. 1029. C'est la conclusion du livre.

19. *Pagan Christs*, p. XI.

20. *Short History*, p. 7; Case, *Histor. Jes.*, p. 43; Clemen, *Erklärung*, p. 7.

21. *Short. Hist.*, p. 8 et s.

22. *Short. Hist.*, p. 22 et s.

23. *Short. Hist.*, p. 32 et s.

24. *Short. Hist.*, p. 43.

25. *Short. Hist.*, p, 25 et s.

26. *Short. Hist.*, p. 21.

27. *Short. Hist.*, p. 45. Cf. S. Reinach, *Cultes*, I, p. 334.

28. *Short. Hist.*, p. 32.

29. *Pagan. Christs.*, p. 129; Porphyre, *De Abstin.*, 2, 54.

30. *Pagan. Christs.*, p. 106 et s.

31. *Short. Hist.*, p. 43.

32. *Vorchristl. Jes.*, p, 22.

33. *Ecce Deus*, p. 80; *Vorchristl. Jes.*, p. 41.

34. *Vorchristl. Jes.*, p. 31 et s.; *Ecce Deus*, p. 91; Harnack, *Gesch. d. Altchristl. Literatur*. Leizig, 1893, I, p. 167 et s.

35. *Vorchristl. Jes.*, p. 36; Arguments nouveaux ap. *Ecce Deus*: *Eine Stadt genannt Nazareth*, p. 285 et s, où S. s'efforce d'établir que l'expression πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ = *Une ville dite Nazareth* (*Mt*, 2, 23), prouve que les évangélistes ne savent rien du tout sur cette ville.

36. Le texte visé se trouve à la fin du papyrus : ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν ἑβραικὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν = *Car le discours est hébraïque et doit être gardé chez des hommes purs*.

37. *Vorchristl. Jes.*, p. 36 et s.; 54 et s.

38. *Vorchristl. Jes.*, p. 42 et s.; 69.

39. *Vorchristl. Jes.*, p. 39 et s.; *Ecce Deus*, 64 et s.

40 *Ecce Deus.*, p. 78.

41. *Vorchristl. Jes.*, p. 1. S. avance encore *Ephes.*, 6, 22, *Col.*, 4, 8 et, avec moins d'assurance, *Phil.*, 1, 27 ; 2, 19-20. *Actes*, 24, 22, présente un sens un peu différent : le gouverneur Félix y dit qu'il s'informera de ce qui concerne cette doctrine (celle de la résurrection de la chair) = τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ.

42. *Vorchristl. Jes.*, p. 4-5.
43. *Vorchristl. Jes.*, p. 8.
44. *Vorchristl. Jes.*, p. 11-16.
45. *Vorchristl. Jes.*, p. 16-21.
46. *Vorchristl. Jes.*, p. 22 et s.
47. *Vorchristl. Jes.*, p. 33 et s.
48. L'étude du sens d'*Anastasis* constitue le troisième morceau de *Vorchristl. Jes.*, p. 71-106.
49. *Ecce Deus*, p. 69.
50. *Ecce Deus*, p. 68 et s.
51. *Ecce Deus*, p. 70.
52. *Vorchristl. Jes.*, p. 21-31, où S. relève dans les *Actes* les noms et les faits de l'histoire apostolique qui se rapportent à ces diverses villes.
53. *Ecce Deus*, p. 67-75.
54. *Ecce Deus*, p. 79.
55. *CM.*, p. 1-5; tableau construit surtout avec les écrits de Sénèque.
56. *CM.*, p. 5-8.
57. *CM.*, p. 8-11.
58. *CM.*, p. 14-17.
59. *CM.*, p. 30-41.
60. *CM.*, p. 44-46; 22.
61. *CM.*, p. 51 : D. s'appuie sur Gunkel, *Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T.*[2] Göttingen, 1910, p. 82.
62. *CM.*, p. 19-26; 120; *Jés. a-t-il vécu?* p. 117.
63. *CM.*, p. 25-29.
64. *CM.*, p. 77 et s.; 98 et s.
65. *CM.*, p. 137 et s.
66. *CM.*, p. 67-73; 91 ; 204 et s.; renvoie à Robertson, *Christianity and Mythology*, p. 129-302.
67. *CM.*, p. 75 et s.
68. *Jésus a-t-il vécu?* p. 122.
69. *CM.*, p. 99-104, sur la Pierre, l'Eau, le Pain, le Poisson, l'Agneau, le nimbe, etc.
70. *CM.*, p. 215 et s.
71. *CM.*, p. XII.
72. *CM.*, p. 215; *Jésus a-t-il vécu?* p. 36 et s.
73. *CM.*, p. 134-151.
74. *CM.*, p. 155-157.
75. *CM.*, p. 211-214; *Jésus a-t-il vécu?* p. 50. La plus grande partie du développement s'appuie sur Seufert, *Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats in der christl. Kirche der ersten Iahrhunderten*, 1887, qui, lui, veut seulement prouver que l'institution du collège des Douze ne remonte pas à Jésus.

76. *CM.*, p. 158 et s.
77. Case, *Histor. Jes.*, p. 50 et s.
78. Case, *Histor. Jes.*, p. 53 et s.; Dunkmann, *Histor. Jes*, p. 87 et s.
79. Case, *Histor. Jes.*, p. 45.
80. Vollers, *Die Weltreligionen.*
81. Case, *Histor. Jes.*, p. 52.
82. Case, *Histor. Jes.*, p. 46 et s.; Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 326.
83. Steudel, *Im Kampf*, p. 70; *Jésus a-t-il vécu ?* p. 87. Dunkmann, *Histor. Jes.*, p. 90 et s.

CHAPITRE III

L'historicité de Jésus.

BIBLIOGRAPHIE. — Aux livres indiqués dans les deux chapitres précédents, ajouter Gunkel, *Z. religionsgeschichtl. Verständnis des N. T.;* M. Friedländer, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen.* Berlin, 1908; G. Hollmann, *Welche Relig.?* W. Baldensperger, *Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judentums* [2], 1903; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen ;* Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* [2], *ch.* VIII et IX.

NOTES. — 1. J. Réville, *Phases*, p. 193; Jensen, *Hat Jesus?* p. 27. Les thèses de Jensen n'ont pas, d'ailleurs, obtenu grand succès; la plus notable adhésion qu'elles aient reçue est celle de Zimmern, *Die Keilinschriften und das alte Testament* [3], 1903, p. 582. Cf. Clemen, *Erklärung*, p. 208.

2. Jülicher, *Hat Jesus gelebt?* a spécialement réfuté Jensen qui lui a repliqué sous le même titre. — Clemen, *Erklärung*, p. 223; Brückner, *Der sterb. Gottheiland*, p. 44.

3. O. Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 15, donne, en note, la liste des principales répliques à Kalthoff; je retiens particulièrement celle de Bousset, *Was wissen wir von Jesus?*

4. Schweitzer, *Von Reimarus*, p. 314 et s.

5. Bousset, *Was wissen wir?* p. 34 et s.

6. Par exemple quand *Mc*, 4, 12 nous parle de la répudiation de l'homme par la femme, il ne peut pas se référer à un usage juif. Cf. Bousset, *Was wissen wir?* p. 39.

7. Bousset, *Was wissen wir?* p. 66.

8. Gunkel, *Religionsgesch. Verst.*, 34 et s.; Loisy, *Syn.*, I, p. 198; Wendland, *Hellen. röm. Kultur* [2], p. 187 et s.

9. Gunkel, *op. cit.*, p. 35.

10. Bertholet, *Biblische Theol.*, p. 482, qui, d'ailleurs, considère le philonisme comme « le point culminant » (*Gipfelpunkt*) du syncrétisme judéo-hellénique.

11. Friedländer, *Synagoge*, p 70.

12. Les textes de Josèphe sur les Pharisiens sont réunis dans Schürer, *GJV.*, t. II, p. 382 et s. et ceux de la *Mischna*, p. 384 et s. Le même historien met ces documents en œuvre (*op. cit.*, p. 388 et s.). Cf. Bertholet, *Biblische Theol.*, p. 295 et s.; Holtzmann, *LNT.*, t. I, p. 29 et s.; Herford, *Pharisaism, its aim and its method.* Londres, 1912, et l'étude de J. Weill, *L'essence du pharisaïsme*, ap. *Rev. des Et. juives*, janv. 1913.

13. Schürer, *GIV.*, II, p. 556 et s.; Bertholet, *Biblische Theol.*, p. 311 et s.; Holtzmann, *LNT.*, I, p. 138 et s.; Friedlaender, *Synagoge*, p. 60 et s.

14. Josèphe, *Bell. Jud.*, 2, 8, 5 : « Avant que le soleil ne paraisse, aucune parole profane ne vient sur leurs lèvres, mais ils élèvent vers lui certaines prières traditionnelles, comme s'ils voulaient, par elles, obtenir son lever. »

15. Josèphe, *Bell. Jud.*, 2, 8, 6 et s , Bertholet, *op. cit.*, p. 318 et s.

16. Friedländer, *Synagoge*, p. 132, n. 1.

17. Eusèbe, *HE*, 4, 22, 5, d'après Hégésippe; Justin, *Dial. c. Tryph.*, 80; Les *Masbothéens* tirent leur nom de *Masbutha* qui veut dire *baptême*. Cf. W. Brandt, *Die Jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum.* Giessen, 1910. Il y a des réserves à faire sur l'existence des Hémérobaptistes, qui pourraient bien sortir tout simplement d'une erreur d'Epiphane, *Haer.*, 17, lequel aurait confondu un usage juif avec une secte : cf. Schürer, *GJV.*, II, p. 577, n. 6.

18. Schürer, *op. cit.*, p. 14 et ss.; 522; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907, p. 382.

19. Nous ne les connaissons que par un traité de Philon, le *De vita contemplativa* (περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν), dont l'authenticité a été plusieurs fois contestée; il semble qu'on y ait renoncé aujourd'hui à le faire, par découragement d'arriver à une certitude. Cf. Schürer, *GJV*, III, p. 835 et s., et E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1907, p. 321 et s. On a même contesté (Lucius) l'existence des Thérapeutes ; on n'en doute plus guère : cf. Bousset, *Die religion des Judentums, im neutestamentlichen Zeitalter*[2]. Berlin, 1906, ch. v.; contra : Lucius, *Die Therapeuten*. Strasbourg, 1880; — Wendland, *Die Therapeuten*. Leipzig, 1896; *Hellen. röm. Kultur*[2], p. 193.

20. Cumont, *Religions orientales*, p. xx; 94 et s.; Wendland, *Hellen. röm. Kultur*[2], p. 192 et s.

21. Holtzmann, *LNT*, I, p. 151; Friedlaender, *Synagoge*, p. 73 et s. Ce dernier insiste particulièrement sur les Ophites, « pères et grands-pères des sectes gnostiques », et qu'il croit sortis du judaïsme alexandrin (*op. cit.*, p. 93 et s.).

22. Notre source est Epiphane, *Haer.*, 19 et 29. Nous lisons en 29, 6 : « Car l'hérésie des Nazaréens existait avant le Christ et elle ne célébrait pas le Christ » (ἦν γὰρ ἡ αἵρεσις τῶν Ναζαραίων πρὸ χριστοῦ καὶ χριστὸν οὐκ ᾔδει). Entendons le Christ chrétien, Jésus. Il n'est pas impossible que le seul mot *nazir* ait donné lieu à des combinaisons assez différentes, attendu que lui-même, dans ses transcriptions grecques, présentait des formes variables : *nazeir* (ναζείρ), *nazeraios* (ναζεραῖος), *nazeiraios* (ναζειραῖος), *naziraios* (ναζιραῖος), *nazaraios* (ναζαραῖος); cf. L. Salvatorelli, *Il significato di « Nazareno »*. Rome, 1911, p. 1 et s. Epiphane, *Haer.*, 29, fait d'ailleurs effort pour distinguer les *Nazaréens* pré-chrétiens des *Nazoréens*, secte chrétienne qu'il apparente à l'hérétique Cérinthe : les premiers ne croient pas à la résurrection, tandis que les seconds y croient. Cf. Friedläuder, *Synagoge*, p. 106 et s.; Case, *Histor. Jes.*, p., 103 et s.

23. Friedländer, *Synagoge*, p. 101 et s.

24. Friedländer, *Synagoge*, p. 135.

25. Friedländer, *Synagoge*, p. 131 et s.

26. Friedländer, *Synagoge*, p. 100, 117; Wendland, *Hellen.-röm. Kultur*[2], p. 173 et s.

27. Brückner, *Der sterb, Gottheiland, passim*, notamment p. 33 et s.; Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Iahrhunderten*[2]. Leipzig, 1906, I, p. 21 et s.

28. Friedländer, *Synagoge*, p. 100.

29. Von Soden, *Hat Jesus gelebt?* p. 37 et 62. L'auteur exagère quand il affirme contre Drews que le judaïsme est caractérisé par le monothéisme le plus sévère; c'est vrai pour l'orthodoxie juive; ce l'est moins pour les sectes. Le christianisme, aussi, professe le monothéisme le plus sévère, et pourtant il n'a pas répugné à l'économie trinitaire; dans les sectes juives, et c'est au fond l'idée des « mythiques », le Christ pouvait n'être qu'une modalité de Dieu, comme dans le système postérieur de Sabellius (IIIe s).

30 Von Soden, *Hat Jcsus gelebt?* p. 39 et s. L'origine pré-chrétienne de la secte est possible, sans être présentement certaine. Cf. pourtant Reitzenstein, *Poimandres*. Leipzig, 1904, p. 83 et s.

31. Conybeare, *Myth*, ch. XIII, *Magic use of names*, p. 235 et s, et Heitmüller, *Im Namen Jesu*. Göttingen, 1903, p. 132 et s. A propos de la formule donnée par le papyrus : ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ Θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ, Deissmann, *Licht vom Os-*

ten[2]. Tübingen, 1909, p. 192, n. 4, fait remarquer que le nom de Jésus y serait difficilement très ancien ; il n'a pu y être introduit que par un païen qui y attachait une valeur magique propre, attendu que ni un chrétien ni un juif n'appelleraient Jésus le *dieu des Hébreux* Un païen n'a pas été emprunter ce nom puissant à une obscure secte juive, mais bien au christianisme, à une époque où il était déjà assez répandu pour que son Dieu, que l'opinion païenne considérait souvent comme un magicien, pût passer pour puissant ; j'accepterais, volontiers, le courant du IIe siècle de notre ère.

32. Holtzmann, *HDC.*, *Apostelgesch.*, p. 119, qui marque bien le rapport de ce texte avec les premiers versets du chapitre suivant; Case, *Histor. Jes.*, p. 114 et s.

33. Pas une fois, même dans le cas où le baptême purificateur semblerait s'imposer, quand il est en présence d'un non juif que touche la foi, comme le centurion (*Mt*, 8, 5-13) et la Cananéenne (*Mc*, 7, 25-30), pas une fois les Synoptiques ne nous laissent entrevoir que Jésus y ait recours. *Jn*, 3, 22, dit qu'il baptise, mais il se reprend aussitôt (4, 2) pour dire que ce n'était pas lui-même qui baptisait, mais seulement ses disciples.

34. Pour ruiner les raisonnements de Smith sur le sens de τὰ περὶ αὐτοῦ dans le N. T., il suffit de songer qu'en *Lc*, 5, 15, ὁ Λόγος περὶ αὐτοῦ, veut incontestablement dire : « *sa renommée.* »

35. Cf. *Enc. Biblica*, art. *Jeshua, Jesus* (t. II, col. 2433 et s.) et *Joshua* (t. II, col. 2599 et s.) et l'Index de Schürer, *GJV.*, III, p. 55 et 58.

36. Friedländer et Salvatorelli, par exemple (*Synagoge*, p. 137 et s. ; *Il significato di « Nazareno », passim*) ne nient pas l'existence de Jésus encore qu'ils n'acceptent pas de traduire « le Nazaréen » par « de Nazareth. »

37. Von Soden, *Hat Jesus gelebt?* p, 38 et s.; *Jésus a-t-il vécu?* p. 63 ; Case, *Histor. Jesus.*, p. 97 et s. Dans le passage de *Zacharie* invoqué par Robertson, absolument rien ne montre, dans le grand sacrificateur Joshua, un dieu, même déchu (*Zach.*, 3).

38. Lagrange, *Messianisme*, p. 251-256.

39. Lagrange, *op.cit.*, p. 236-251; Hollmann, ap. *Jésus a-t-il vécu?* p. 115.

40. Von Soden, *Hat Jesus gelebt?* p. 42 et s.

41. Fischer, ap. *Jésus a-t-il vécu?* p. 137. Cf. *Mc*, 8, 11-13, et surtout *Lc*, 11, 29-32 : « *Aucun signe ne lui sera donné, si ce n'est le signe de Jonas* », nettement entendu : la prédication de Jésus.



42. Von Soden, *Hat Jesus gelebt?* p. 45.
43. Von Soden, *op.cit.*, p. 45 et s. ; Harnack, *Hat Jesus gelebt?* p. 174.
44. Dunkmann, *Histor. Jesus*, p. 97, se demande justement comment une gnose syncrétiste peut s'arrêter tout simplement à une représentation de Dieu qui s'accorde si bien avec celle du Dieu « d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. »
45. Von Soden, *Hat Jesus gelebt ?* p. 52 et s.
46. Von Soden, *op.cit.*, p. 27, voit une argument profond en faveur de l'historicité de Jésus dans le fait que jusqu'ici les exégètes ne se sont pas mis d'accord sur l'essence de sa prédication, ni sur les caractéristiques de sa personne; s'il avait été inventé de toutes pièces pour répondre à des tendances déterminées et à des besoins religieux précis, l'accord serait plus facile.
47. Von Soden, *op. cit*, p. 13; *Jesus a-t-il vécu?* p. 58; Harnack, *op.cit.*, p. 175.
48. Von Soden, *op. cit.*, p. 44; Case, *Histor. Jes.*, p. 175.
49. Jülicher, *Hat Jesus gelebt?* p. 28.
50. Von Soden, *op. cit.*, p. 24; Case, *Histor. Jes.*, p. 231 et s.
51. Von Soden, *op cit.*, p. 20 et s.; Jülicher, *Relig. Jes.*, p. 46.
52. Von Soden, *op. cit.*, p. 22; Bousset, *Was wissen wir?* p. 58.
53. Cf. particulièrement Drews, *CM.*, p. 190 et s.; B. Smith, *Ecce Deus*, p. 164 et s.
54. Par exemple Smith, *Ecce Deus*, p. 185, cherche à ruiner la force de *Mc*, 3, 20, en s'appuyant sur la variante du codex D qui remplace les parents de Jésus par « les scribes qui sont autour de lui et les autres », et qui n'est visiblement qu'une correction destinée à faire disparaître une inconvenance du texte authentique. En *Mc*, 10, 18 et s, le riche qui appelle Jésus « Bon Maître » représente le peuple d'Israël; tout le passage se place hors de l'histoire, et avec lui le mot soi-disant essentiel qu'il contient : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » qu'il faut entendre, comme l'ont fait divers Pères : « Dieu seul est bon; tu dis que je suis bon, donc tu reconnais que je suis Dieu et tu as raison ». Et d'ailleurs le texte est douteux puisque *Lc*, 18, 19, porte : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? » (B. Smith, *Ecce Deus*, p. 189 et s.). *Mc*, 6, 5, où il est dit que Jésus ne peut faire aucun miracle dans sa patrie, se rapporte au triomphe de son culte chez les païens et à son mépris chez les Juifs, car « sa patrie » signifie » le judaïsme » (B. Smith, *op. cit.*, p. 195 et s.). On sent l'arbitraire de toutes ces interprétations.
55. Gunkel, *Religionsgesch. Verst.*, p. 88.
56. La solidité de son témoignage a été particulièrement

bien établie par J. Weiss, *Jesus von Nazareth*, p. 94-113; cf. Case, *Histor. Jes.*, p. 178 et s.

57. Jensen, *Gilgam.-Epos*, p. 1027.

58. Von Soden, *Hat Jesus gelebt?* p. 30 et s.

59. Bousset, *Was wissen wir?* p. 19 et s.

60. L'influence des idées de Paul, que nous ne connaissons que par ses lettres et qui ne se sont guère propagées que par elles, se manifeste dès le temps de la rédaction des Synoptiques; on ne s'y réfère pas nommément; il est pourtant visible qu'on ne les ignore pas. Une remarque semblable s'impose en ce qui regarde les Pères apostoliques. Cf., à titre d'exemple, les *Indices* des *Pères apostoliques*, édités dans la collection Hemmer-Lejay. Paris, 1907-1912, not.; *Ignace*. p. 163; *Polycarpe*, p. 176; *Pasteur*, p. 310.

61. Von Soden, *op. cit.*, p. 29; Case, *Histor. Jes.*, p. 181.

62. O. Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 109; Harnack, *Hat Jesus?* p. 173.

63. Jülicher, *Hat Jesus gelebt?* p. 14.

64. Conclusion de la première *Vie de Jésus*, de Strauss; Lévy, *Strauss*, p. 49 et s.

65. Schmiedel, *Hauptprob.*, p. 35; Loisy, *Jésus*, p. 239.

66. Wernle, *Einführung*, p. 157 et s.; Conybeare, *Myth.* p. 139 et s.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

Les négations.

CHAPITRE II.

Les systèmes de reconstruction : le christianisme sans Jésus.

CHAPITRE III

L'historicité de Jésus.

E. GREVIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

Bibliothèque de Culture générale

Charles GUIGNEBERT

Chargé de Cours à la Sorbonne

Le Problème de Jésus



PARIS

ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR

26, RUE RACINE, 26

2381. — Paris. — Imp. Hemmerlé et Cie. — 12-13.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06363 2841

